In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

Hb 279

(36)

TANT
439
(2)
35

CONTRIBUTIONS A L'ÉTUDE DU MANTRAŚĀSTRA

PAR

ANDRÉ PADOUX

II

nyāsa : l'imposition rituelle des *mantra*

Dans la pratique, les *mantra* sont presque toujours utilisés dans un contexte rituel, indispensable à leur apparition ou sélection[1], à leur transmission, comme à leur mise en efficacité ou en action. On voudrait aborder ici l'étude d'une de ces pratiques rituelles, celle du *nyāsa*.

Le mot est formé du préfixe *ni*, « en bas », « sous » et de la racine verbale *AS*, « jeter », « projeter » — d'où le verbe *NYAS*, *nyāsati*, jeter, projeter, poser, et le substantif masculin *nyāsa* : « fait de déposer, placer, poser..., fait de tracer..., fait de consacrer les parties du corps en y traçant des signes mystiques » (L. Renou, *Dictionnaire sanskrit-français*). Monier-Williams *(Sanskrit-English Dictionary)* donne : « putting down or in, placing, fixing, inserting, applying... drawing, painting, writing down... depositing, intrusting, delivering... mental appropriation or assignment of various parts of the body to tutelary deities... » — valeurs diverses que nous retrouverons. Le dictionnaire de Saint-Pétersbourg donne notamment : « niedersetzen, hinsetzen, aufsetzen... das Auftragen mystischer Zeichen auf verschiedene Teile des Körpers... ».

P. V. Kane, *History of Dharmaśāstra*, vol. V, 2 (p. 1120), écrit : « *nyāsa* which means mentally invoking a god or gods, mantras and holy texts to come to occupy certain parts of the body in order to render the body a pure and fit receptacle for worship and meditation ». Il ajoute un peu plus loin : « The Kulārṇava explains it as follows : ' *nyāsa* is so called because therein riches that are acquired in a righteous way are deposited or placed with persons, whereby all-round protection is got ' : *nyayoparjitavittanām aṅgeṣu viniveśanāt / sarvarakṣakarād devi nyāsa ityabhidhīyate* » (K. T., XVIII, 56, p. 352).

(1) Sur *mantroddhāra*, voir mon étude dans le *BEFEO*, tome LXV, 1978.

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

Citons encore Bhāskararāya qui, dans son commentaire du Lalitasahasranāma (*śl.* 4), définit les *nyāsa* comme l'imposition de divinités sur diverses parties du corps, cette imposition se faisant par la concentration mentale *(bhāvanā) : nyāso nāma tattaddevatānāṃ tattadavayaveṣvavasthāpanam, avasthitivena bhāvaneti yāvat*[1].

On voit apparaître dans ces définitions — outre le sens ordinaire, banal, du mot : placer, déposer — les diverses valeurs ou nuances de sens qu'il a dans le *mantraśāstra* et qu'on retrouvera plus loin ; valeurs et nuances rassemblées autour de la notion de placement et de dépôt, en général sur le corps, d'un *mantra* ou d'un signe amenant la présence, la transmission, d'une entité « subtile » ou rituelle, d'une divinité, énergie ou réalité spirituelle ; transfert accompli en plaçant — en général mais pas nécessairement — les doigts, la main ou les mains sur la partie du corps ou l'objet que cette entité, etc., doit pénétrer et par cela même transformer ; opération, enfin, qui est d'ordre mental plus encore que corporel.

Le *nyāsa* est ordinairement considéré comme un rite typique de l'hindouisme et du bouddhisme « tantriques » puisqu'il sert à ces manipulations et à ces assimilations corporelles du sacré qui les caractérisent. On en trouve, en effet, un nombre et une variété considérables dans tous les textes rituels, dans les tantra, āgama, etc., comme dans des traités de yoga ou de pratique spirituelle (le Tantrāloka d'Abhinavagupta, par exemple). Le mot lui-même, d'ailleurs, dans ce sens technique, ne se rencontre guère antérieurement aux œuvres āgamiques et purāṇiques, déjà tantrisées, ni dans des textes bouddhiques anciens. Des impositions sont cependant prescrites dans des ouvrages rituels relativement anciens, marqués d'hindouisme sans doute, mais dont l'esprit n'est pourtant nullement tantrique : on pourrait alléguer ici des gṛhyasūtra et surtout leurs *pariśiṣṭa* (ainsi, par exemple, le Baudhayānagṛhyasūtra, II, 18, ou IV, 7, qui n'emploie d'ailleurs pas le mot *nyāsa*, mais *sam-spṛś*) ou encore bon nombre de *stotra*. En outre, comme pour bien d'autres notions ou pratiques, on ne peut guère tirer argument, quant à leur origine, du silence des textes : elles peuvent avoir existé avant d'être textuellement attestées. Il est donc permis de penser qu'on a affaire là à des éléments à la fois fort anciens, certainement bien antérieurs aux tantra ou āgama, et existant sous une forme ou une autre en contexte non « tantrique »[2].

(1) On trouve aussi les termes *vi-ny-AS* : « to put or place down in different places, spread out, distribute, arrange... ; *vinyāsa* (masc.), putting or placing down..., arrangement, disposition, order..., scattering, spreading out, putting together... » (Monier-Williams, *Dict.*) — nuances de sens qui sont aussi à retenir.

Notons au passage le sens du mot *nyāsa* dans l'école de Rāmānuja : dépôt ou remise de soi à la Divinité, équivalent de *prapatti* ; cf. Aṣṭadaśabhedanirnaya de Śrī Vatsya Raṅganātha, éd. S. Siauve (Institut français d'Indologie, Pondichéry, 1978).

(2) Les Brāhmaṇa et les Kalpasūtra montrent l'ancienneté de l'usage des attouchements rituels : on en rencontre assez souvent dans le Śatapathabrāhmaṇa, accompagnant la récitation de *mantra* (par ex. Ś.B., I.1, 2, 10-11 ; I.2, 2, 4-11 ; III.2, 1, 4-6, etc.) : le terme employé est *abhi-MṚŚ*, c'est-à-dire toucher, attoucher.

Notons que si des textes de *smṛti*, plus récents, prescrivent nommément des *nyāsa*, certains auteurs en condamnent l'emploi comme non-védique *(avaidika)* : cf. Kane, *History of Dharmaśāstra*, vol. 2, p. 319. L'usage n'en est pas moins tout à fait général à partir d'une certaine période.

La pratique consistant à transmettre un influx, une force spirituelle ou magique, par un attouchement manuel dépasse, en effet, non seulement l'hindouisme et le bouddhisme (tantriques ou non), mais aussi l'aire des religions indiennes : elle est quasi universelle[1]. Pour se limiter à ce qui nous est proche, on en trouve de nombreux exemples dans la tradition judéo-chrétienne, qu'il s'agisse de transférer les péchés d'Israël au bouc émissaire (Lv., XVI, 21), de transmettre l'esprit de sagesse (Deut., XXXIV, 8) ou de donner l'Esprit par l'imposition des mains des apôtres (Actes, VIII, 18-19), etc. Mais on trouverait dans bien d'autres traditions encore des faits analogues, des spéculations sur la puissance magique ou symbolique de la main comme sur la valeur symbolique des gestes[2]. Le *nyāsa* n'en est qu'un cas parmi d'autres, avec toutefois ceci de particulier qu'il associe la croyance en l'efficience du geste à celle en la puissance et en l'efficacité de la parole, tellement développée en Inde[3].

Le *nyāsa* peut donc apparaître comme appuyant la parole sur le geste, comme une participation gestuelle et corporelle à la parole : le geste de l'imposition portant et déposant sur un point du corps — parfois aussi sur un objet, mais c'est relativement moins fréquent et l'objet est d'ailleurs souvent l'image, d'aspect corporel, d'un dieu[4] — un *mantra* qui imprégnera ce corps ou cet objet de son énergie ou qui le transformera en le divinisant.

Notons déjà à cet égard, on y reviendra plus loin, d'abord que la main qui fait le *nyāsa* est elle-même souvent l'objet d'un *nyāsa* préliminaire *(karanyāsa)* qui la purifie et la charge de la force à transmettre[5]. Ensuite, que cette main doit faire un geste particulier — une *mudrā* — lorsqu'elle impose un *mantra*, le « scellant » ainsi en quelque sorte à sa place. On peut ici se poser la question de l'origine des *mudrā* qui, comme les *mantra* et les *nyāsa*, sont à la fois typiques du rituel tantrique et sans doute aussi vieilles que les religions de l'Inde. Mais il y a aussi

(1) Les *nyāsa* n'ont, à ma connaissance, fait l'objet que d'une seule étude systématique dans une langue européenne, celle d'Agehananda Bharati : Symbolik der Berührung in der hinduistisch-buddhistischen Vorstellungswelt, parue dans *Studium Generale*, vol. XVII, n° 10, 1964, Heidelberg, pp. 609-620 — publication peu facile à trouver. L'article, qui veut replacer cette pratique dans une perspective anthropologique générale, est assez bref sur les *nyāsa* eux-mêmes.

(2) Voir, par exemple, l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics* de Hastings, *sv.* Hand.

Pour l'Inde, on peut renvoyer notamment aux marques de main ayant valeur de protection, de consécration ou d'hommage, qu'on trouve tant sur les monuments bouddhiques anciens que de nos jours encore en bien des circonstances. Voir sur ce point l'étude de Ph. Vogel : *The Sign of the spread hand or « five finger token » (pañcāṅgulika) in Pali literature*, Amsterdam, 1919 ; cf. J. Auboyer, *Le Trône et son Symbolisme dans l'Inde ancienne*, pp. 11-15.

(3) Cf. mes *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la Parole dans certains textes tantriques*, Paris, de Boccard, 2e éd., 1975.

(4) Image à laquelle le corps de l'officiant est en outre très souvent identifié — identification existant également lorsque le *nyāsa* se fait sur un diagramme.

(5) Sur *karanyāsa* (ou *karāṅganyāsa*), cf. plus loin p. 84 sq.

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

le problème du rapport profond pouvant exister entre *mantra* et *mudrā*, entre le geste et la parole[1]. (Enfin, si on s'intéresse à l'archéologie des signes, il y a le problème de l'origine première de ce lien et de l'antériorité d'un facteur par rapport à l'autre : au commencement, y avait-il le verbe ou l'action... ?) Autant de questions qu'on n'abordera pas ici. Constatons seulement qu'elles se posent.

Mais le problème des *nyāsa* — redisons-le — ne doit pas être limité à celui des attouchements rituels : c'en est un aspect important, certes, non point le seul.

Dans la mesure où il s'agit de « placer » des entités divines sur (ou dans) le corps, de le diviniser ou de le cosmiser et, avec cette transformation, de lui faire jouer un rôle dans les opérations à dimension cosmique et/ou[2] divine que sont la *pūjā*, le yoga ou la méditation tantriques, on se trouve dans la complexe problématique indienne des rapports corps-univers-divinités-Dieu. On sait que ces conceptions, cette vision englobante, totale, de l'ensemble de la manifestation, sont très anciennes : le tantrisme, en tant qu'il souligne et organise — ou réorganise — ces correspondances, se rattache au fond védique : « Tous les dieux résident dans le corps humain comme les vaches dans une étable » disait l'Atharvaveda (Av., XI, 8, 32) : c'est notamment à actualiser cela que servent les *nyāsa*. Ajoutons que, dans cette ancienne (mais toujours persistante) pensée indienne, si le corps reproduit la structure du cosmos, celle-ci est calquée sur celle du corps humain[3], l'un et l'autre étant gouvernés par un principe qui, au plan humain *(ātman)* ou cosmique *(puruṣa)*, est identique en essence au *brahman* originel auquel il s'agit en définitive de parvenir à s'identifier par l'ascèse — mais sans sauter les étapes intermédiaires que sont notamment les dieux; d'où l'utilité des *nyāsa*, servant à ces identifications[4].

Ces *nyāsa*, comme — et peut-être plus encore que — toutes les pratiques du yoga tantrique qui prennent appui sur le corps, soulignent

(1) Rapport tout naturel dans la mesure où les *mantra* sont une forme de parole et où toute parole est liée au geste. Si cette forme de parole qu'est le *mantra* peut être considérée comme relevant du langage, elle est naturellement liée au geste, puisque, à bien des égards le langage est dans le geste autant que dans la parole. On a, avec les *mantra* et les *mudrā*, des systèmes de signes parfois coordonnés : il serait sans doute intéressant d'en faire une étude sémiotique — sans perdre de vue qu'ils relèvent l'un comme l'autre d'une instance plus profonde, qu'ils ne font qu'exprimer.

(2) Suivons la mode en écrivant et/ou... Mais il est de fait que la *pūjā*, le yoga, etc., tantriques, sont des actes complexes dont le sens et la portée sont à la fois humains, cosmiques *et* divins, mais qu'on peut aussi *(ou)*, au moins dans certains cas ou dans une certaine mesure, envisager comme se déroulant tout au plan divin, dont les gestes, les opérations, accomplis par l'adepte ou l'officiant, ne sont que des figures. (A moins qu'ils ne soient l'acte sacrificiel qui soutient les mondes — vieille conception brahmanique que la *pūjā* n'a pas entièrement évacuée.)

(3) On trouvera cela dans de nombreux passages de la *śruti*, du Veda aux Upaniṣad. Tara Michaël l'a bien indiqué dans l'introduction de sa traduction de la Haṭha-Yoga-pradīpikā (Fayard, 1974), p. 65 sq.

(4) Nous verrons plus loin que le *nyāsa* peut servir à imposer un *mantra* qui symbolise le suprême *brahman* : dans ce cas on va (ou on tente d'aller) directement de l'empirie à la pure transcendance.

l'importance de celui-ci pour obtenir la libération : dans un système de pensée pour lequel il n'y a pourtant pas de coupure totale entre la condition humaine et d'autres états d'existence (animale, notamment, mais aussi divine), il est toujours rappelé que la condition corporelle humaine est la seule où il soit possible de faire son salut : on a là une justification supplémentaire des pratiques à base ou à incidence somatique. Pratiques qu'il faut en outre comprendre en fonction d'un autre élément de la conception indienne de l'homme : l'absence de cloison entre corporel et mental, ou entre « grossier » *(sthūla)* et « subtil » *(sūkṣma)* : la différence entre eux étant de niveau plus que de nature. On a donc affaire à un homme qui ne se sépare pas d'un cosmos lui-même émané d'une divinité qui opère à la façon d'un yogin, le tout se fondant sur un absolu sans forme, à la fois transcendant et immanent; et un homme, encore, qui, du plus haut niveau de sa conscience individuelle à son corps physique, est formé de « corps » plus ou moins subtils dont les structures sont en correspondance : corps « causal », « subtil » et « grossier » *(kāraṇa, sūkṣma* et *sthūla śarīra)*. Or si les *nyāsa* sont faits par des mains humaines sur des corps de chair, l'opération même du *nyāsa* — qui est en réalité d'ordre essentiellement mental ou spirituel — porte autant et même davantage sur le corps « subtil » que sur le corps « grossier ». Cela apparaît très nettement dans certaines impositions (*antarmātṛkānyāsa*, par exemple) qui se font sur les *cakra*, lesquels n'ont pas de réalité physique mais sont des « localisations, dans le corps grossier, de *tattva* du corps subtil »[1] : on reviendra là-dessus plus loin.

Nous verrons également des *nyāsa* associés au yoga tantrique qui, lui aussi, tout en utilisant des moyens physiques, repose dans sa théorie comme dans son application pratique sur la « physiologie mystique » des *cakra* et des *nāḍī*, où circulent les divers courants du *prāṇa*, « souffle » dont la nature est à la fois corporelle et subtile, cosmique aussi dans la mesure où le *prāṇa* est une forme de l'énergie *(śakti)* divine[2]. On pourrait dire qu'on est là dans le domaine du psychosomatique si ce terme n'impliquait une dichotomie psychè-soma que l'Inde ignore et si celle-ci n'y ajoutait toujours une dimension cosmique.

Mais, si les *nyāsa* sont en pratique et le plus souvent, dans le *mantraśāstra*, des impositions d'éléments phoniques sur le corps, il ne faut pas perdre de vue que dans le rituel, où leur usage est si fréquent, ils servent notamment à placer des divinités ou des entités sur des objets de culte ou sur tel ou tel point du sanctuaire. Ils apparaissent alors comme une façon de placer matériellement (si on peut dire — car l'aspect mental et d'énonciation reste présent —) quelque chose, sans référence au corps de l'officiant.

Enfin, un élément essentiel du *nyāsa* est la parole qu'il sert à déposer sur un corps ou sur un objet et qui le pénètre et l'imprègne de son énergie. Il faut donc rappeler l'importance de la parole *(vāk)* dans le

(1) Tara Michaël, *op. cit.*, p. 73.

(2) Sur des pratiques associant *prāṇa* et *nyāsa*, voir plus loin p. 71. Le *prāṇa* joue le rôle de lien entre le corps « subtil » et le corps « grossier » de l'homme.

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

tantrisme[1] et la façon dont elle y est conçue. La parole, c'est l'énergie divine elle-même, ou l'aspect d'énergie de la divinité, qui est Être suprême et Suprême Conscience, d'où émane l'univers, qui le soutient et l'anime et en quoi il se résorbe. Il est difficile de préciser quelle est la nature réelle, ultime, de cette parole : son ou conscience ? — les explications varient selon les écoles. Peut-être est-il possible de dire, d'une façon générale, qu'il y a, au principe, une Réalité ultime, pure conscience, où la parole est en germe, lui étant co-essentielle et en étant l'aspect d'énergie. Cette parole, à la fois conscience et énergie, évolue en devenant de plus en plus explicitement son, puis discours, et manifeste ainsi l'univers, l'amenant à l'existence en le disant. La parole est « ce qui exprime » *(vācaka)* toutes choses qui, elles, sont « ce qui est à exprimer » *(vācya)*. Tel est notamment le rapport existant entre les *mantra*, ou les germes phoniques (les *bīja*), et les divinités qu'ils représentent (ou plutôt dont ils sont la forme subtile et essentielle)[2]. Dans le *nyāsa*, c'est cet élément phonique, ou de conscience — disons : cette force spirituelle ayant pour support une forme sonore (elle-même forme essentielle d'une déité) — qui se trouve transporté et déposé par la main avec le geste rituel de l'imposition (ou par la concentration mentale qui accompagne, ou remplace, ce geste).

S'il y a geste, comment se représenter le lien entre celui-ci, fait purement physique, et ce transfert d'énergie spirituelle ? Bien entendu, ce n'est en fait qu'une forme parmi d'autres de ces manipulations de symboles ou d'organes dont tant de cultures font usage pour transformer les corps (ou en modifier l'image) ou pour agir sur les objets, et qu'on peut ramener à la notion d'efficacité symbolique. Mais si cela est clair pour nous, la question se posait par contre de façon impérieuse, à l'intérieur de la pensée indienne, aux pratiquants des *nyāsa*, en raison des termes de leur problématique : il y a là, pour eux, un transport effectif — matériel pourrait-on dire — de la force phonique et spirituelle du *mantra* et « scellement » par le geste de cette force sur l'emplacement choisi, et non par un simple geste d'accompagnement, et encore moins une opération symbolique. La question, sans doute, est peu discutée, les pratiquants n'ayant pas coutume de mettre en doute la tradition reçue. Certains se sont cependant demandé quelle était la nature du *nyāsa* : est-ce une opération d'ordre mental ou spirituel, ou bien d'ordre matériel ? Ou plutôt : quelle y est la part de chacun de ces deux éléments ? C'est ce que fait, par exemple, la Pārameśvara Saṃhitā, au début du chapitre IV intitulé « règle concernant l'imposition des *mantra (mantranyāsavidhi)*[3] :

(1) Ou, si on préfère, pour les sectes ou écoles tantrisées : le Pāñcarātra, les āgama et tantra śivaïtes et śākta. Les spéculations sur les pouvoirs de la parole remontent d'ailleurs jusqu'au Veda. Dans le bouddhisme, si la parole peut être support *(dhāraṇī)* de force spirituelle ou divine, la perspective est évidemment différente.

(2) J'ai abordé ces divers problèmes dans mes *Recherches* ; cf. ci-dessus p. 61, note 3.

(3) Pārameśvarasaṃhitā, Kriyā Khaṇḍa (éd. U. V. Govindacarya, Śri Vilasam Press, Srīrangam, 1953), texte essentiellement rituel.

« Le mantrin, son corps une fois purifié [seul, en effet, un être pur peut transmettre ou recevoir une force divine], devra faire l'imposition des *mantra* qui le rendra semblable au dieu des dieux *(devadevasamo bhavet)* et qualifié *(adhikārin)* pour accomplir toutes les actions rituelles, telles la *pūjā*, etc., [imposition] grâce à laquelle se manifesteront [en lui ou pour lui] toutes les perfections ou pouvoirs surnaturels *(siddhi)*. L'ayant accomplie, il sera sans peur, même parmi les méchants et, ainsi muni, il pourra triompher de tous les dangers. Quoique ce qu'on appelle *nyāsa* soit considéré comme une opération mentale, il n'instaure cependant pas une situation [nouvelle] immédiatement et en dehors des actions [matérielles qui le composent] »[1].

Cette dernière phrase est très explicite : c'est l'élément intellectuel, « mental » *(mānasa)* du *nyāsa* que la tradition considère comme essentiel. C'est la concentration de l'esprit de l'opérateur sur ce qu'il est en train de faire, c'est-à-dire la fixation de son esprit sur cet ensemble à la fois phonique et spirituel qu'est le *mantra* (ou le *bīja*) qu'il impose, ou la représentation mentale, la méditation *(dhyāna* ou *bhāvanā)* de la réalité à imposer, ou encore le fait de ressentir en soi la transformation qu'opère le *nyāsa*[2]. Celui-ci agissant sur le plan du « corps subtil »[3] ou de la Conscience et grâce à la parole — au *mantra* qui est imposé — dont la nature est celle même de l'énergie divine, la prééminence de l'élément mental ou spirituel est toute naturelle. A côté, il y a les actes *(kriyā)* que décrivent les manuels, c'est-à-dire les gestes mêmes de l'imposition, qui peuvent être plus ou moins longs (par exemple, s'il faut imposer toute la *mātṛkā*) et qui sont également indispensables puisqu'aucun effet ne se produira sans qu'ils soient exécutés[4]. Mais ils sont subordonnés au principal, d'ordre mental ou spirituel, sans lequel ils seraient sans effet : ce qui est mental est toujours supérieur, en Inde, à ce qui est matériel ou perceptible aux sens. Sans perdre de vue, ici encore, qu'il n'y a entre corporel et mental qu'une différence de niveau, non de nature, ni que le *nyāsa* est généralement effectué par l'adepte après un rituel ou des exercices spirituels qui purifient son corps[5], ou qui purifient, divinisent même, la main qui fait le *nyāsa* afin de la rendre capable de servir à cette manipulation spirituelle[6].

(1) Id., *śl.* 4 : *vyāparo mānaso hyeṣa nyāsākhyo yadyapi smṛtaḥ /*
na badhnati sthitiṃ samyak tathā 'pi kriyayā vinā //

(2) Voir, par exemple, Somaśambhupaddhati, II, *śl* 2-3, sur la *Sūryapūjā* : « On doit, s'imaginant transformé en soleil... », etc. : *ātmānaṃ ravirūpeṇa saṃcintyā...* (vol. I, p. 72-3). Plus nettement encore, les opérations décrites dans le 15e chapitre du Tantrāloka, résumées ci-dessous pp. 69-73 avec les réflexions d'Abhinavagupta sur le sujet.

(3) Le niveau du *manas* et du *prāṇa* au sens de souffle vital est celui du *liṅgaśarīra*, composé des trois « enveloppes » : *prāṇamaya, manomaya* et *ānandamaya-kośa* ; cf. ci-dessous note 3, p. 71.

(4) TĀ., XV, 159 : *nyāsakrameṇa śivatātadātmyam adhiśerate* : « [Le sacrificateur, le sacrifice, etc.], parviennent à s'identifier à la condition de Śiva par le processus du *nyāsa* », c'est-à-dire par l'exécution de l'ensemble du rituel.

(5) Ou au moins après une activité rituelle supposant une certaine concentration.

(6) Cf. ci-dessus, p. 61 et plus loin, p. 76.

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

Cette nature du *nyāsa*, sans être nettement exposée, est implicite dans bien des textes. Tous ceux, par exemple, qui prescrivent, avant le *nyāsa*, de se concentrer sur l'entité, divine ou autre, à imposer; ou qui indiquent qu'il faut d'abord résorber en soi, s'assimiler, les *mantra* (c'est-à-dire ce qu'ils symbolisent) avant de les imposer. Ainsi, le Śāradā Tilaka (ŚT.) (chap. V, *śl.* 118-120 s., relatif à la *varṇamāyī dīkṣā*) où le maître s'identifie d'abord à la divinité, s'unissant au Soi suprême, et impose alors sur son disciple les phonèmes de l'alphabet sanskrit, l'imprégnant de leur force spirituelle et l'identifiant ainsi à son tour à la divinité : il transmet par le *nyāsa* la condition qu'il avait d'abord suscitée en lui-même[1]. Dans les cas, aussi, où ce qui est imposé n'est pas un *mantra* ou *bīja*, mais une figure (le *śrīcakra* par exemple — ainsi dans le Yoginīhṛdaya (YoHṛ), 3e chapitre), ou bien un *mantra* formé d'un groupe de lettres imprononçable tel le *navātmamantra* *RHRKṢMLVYŪṂ* (TĀ., XV, 239 sq., voir plus loin p. 69), le caractère d'opération essentiellement mentale ou spirituelle du *nyāsa* est évident. Il existe enfin des *nyāsa* complexes, qui tiennent davantage de la méditation tantrique que de l'imposition à proprement parler, où l'adepte doit avant tout se représenter (et éprouver) que tout ou partie de son corps, transformé par les *mantra* imposés, est identifié à des énergies, des divisions cosmiques, etc. — ainsi le *nyāsa* de diverses énergies dans le « souffle » *(prāṇa)* d'un yogin dont le corps a été préalablement divinisé par d'autres *nyāsa*[2], etc. On pourrait, dans des cas de cette sorte, se demander si on est encore ou non dans le *nyāsa* — ce serait toutefois oublier non seulement que le *nyāsa* a toujours un aspect mental ou spirituel mais qu'il est souvent (notamment dans les cas les plus complexes) une opération presque uniquement intellectuelle. Cela explique que souvent les textes prescrivant les impositions utilisent, au lieu de *nyaset* ou *vinyaset*, les formes verbales *smaret*, *cintayet*, *dhyayet*, *bhāvayet* ou *kalpayet*[3].

Notons enfin qu'à côté de ces termes, qui soulignent l'aspect « mental » du *nyāsa*, on rencontre aussi dans les textes rituels, pour souligner apparemment l'acte de l'imposition, d'autres mots que celui

(1) On voit déjà ici que, si l'Inde ne fait pas de coupure nette entre corps et esprit, le *nyāsa*, lui, est un procédé pour intégrer davantage ces deux éléments.

(2) Par exemple le TĀ. XV, 295 sq., résumé plus loin p. 71. On peut aussi renvoyer au 3e chapitre du Yoginīhṛdaya, dont le *śl.* 83 indique que l'adepte, qui a fait le *nyāsa* du *śrīcakra* sur son corps, doit considérer la Déesse comme inséparablement unie à lui *(svābhedena vicintayet)* ; cf. ci-dessous p. 75.

(3) Il y a toutefois des cas où la méditation, évocation ou représentation mentale, semble distincte de l'imposition elle-même. Les textes peuvent d'ailleurs désigner ou non comme des *nyāsa* les opérations qu'ils prescrivent.

Sans doute est-ce ici le lieu de rappeler que le *nyāsa*, comme le *japa*, peut être considéré comme ayant aussi (ou surtout) dans certains cas, un aspect psychologique : faire porter l'attention sur la divinité plutôt que sur les actions banales qu'on est en train d'accomplir — cela vaut par exemple pour ceux qui accompagnent le bain quotidien, etc.

de *nyāsa*. Ainsi le verbe *KṢIP* (projeter, placer, verser) peut servir à indiquer le placement de certaines entités sur le corps ou sur un objet (par exemple TĀ., XVI, 221, pour l'imposition de *mantra* sur des *tattva* imposés auparavant; ou TĀ., XVII, 2-3 : projection des trois *mala* sur le corps du disciple qui vient de recevoir l'imposition des *adhvan*) : ce sont effectivement des *nyāsa*. Les lexicographes indiens glosent d'ailleurs souvent *nyāsa* par *kṣepa* ou *nikṣepa*; ainsi Kṣirasvāmin *ad* Amarakośa, II, 9, 81 : *nyasyate nikṣepyate nyāsaḥ*. Mais on trouve aussi *niveśa* et *viniveśa*, *viniyoga*, *samarpaṇa* (ou encore *YUJ* : *yojayet*, ou *ni-DHĀ* : *nidhāpayet*, etc.), termes dont les sens sont voisins : déposer, placer, installer, appliquer, remettre ou consigner en un lieu, ou encore joindre, conjoindre — les mots diffèrent mais il s'agit toujours de la même chose.

Il arrive aussi que les textes emploient le verbe *LIKH*, écrire, pour prescrire ou décrire un *nyāsa*. La chose est toute naturelle lorsqu'il s'agit de placer des *mantra* ou *bīja* sur un diagramme : on les y place en les y traçant, ce qui se fait d'ailleurs selon des règles précises[1]. Ou bien, dans certains rites où il faut tracer un *yantra* et des *bīja* sur un liquide en récitant ces mêmes *bīja* afin de consacrer ce liquide, ainsi dans la préparation de l'*arghya* pour la *pūjā*. Mais il y a des cas où l'expression est plus ambiguë. Par exemple, au chapitre 293 *(mantra-paribhāṣā)* de l'Agni-Purāṇa (*śl.* 39-47), les « Seigneurs des lettres » *(lipīśvara)* et les énergies de Rudra (représentées par des phonèmes) doivent être écrits puis imposés *(likhyā ... vinyaset)*, sans que le texte fasse apparaître en aucune façon de quelle manière, ni où, ces phonèmes devraient être écrits avant d'être imposés. On ne dispose, il est vrai, d'aucun texte correct de ce purāṇa : le passage en question est peut-être corrompu ou incomplet — l'incertitude demeure donc[2].

* * *

Pour achever de se représenter ce que sont les *nyāsa*, leur nature et leur rôle, il faut en examiner quelques-uns, de type et d'usage différents (donc de portée et d'effets divers). En effet, comme presque tout le rituel tantrique, hindou ou bouddhiste, les *nyāsa* sont utilisés dans une

(1) Notamment en employant en guise d'encre des substances particulières : orpiment, santal, etc., ou en utilisant des caractères particuliers, ce qui se rencontre spécialement dans le bouddhisme chinois et japonais où des *bīja* sont tracés en caractères *siddha* selon une technique singulière liant le tracé des caractères à la concentration mentale et au contrôle du souffle. Cf. *Shuji-shu, a collection of siddham bījas, the original work of Chozen Bikshu*, published by Matsumoto Etasu, Koyasan, 1978 : ici, c'est l'usager des *bīja* qui les trace.

Mais l'adepte peut aussi utiliser un *yantra* fait par un autre qui y a en même temps tracé les *bīja*, ou l'ensemble de la *mātṛkā*, qu'il suffit alors d'attoucher lors du rituel pour en faire l'imposition prescrite.

(2) Dans sa « traduction » de ces *śloka*, M. N. Dutt écrit que ces entités « should be contemplated as written in fire inside the different parts of the body », ce qui n'a aucun rapport avec le texte sanskrit mais fournit sans doute la solution du problème. Un pratiquant des *nyāsa*, consulté sur ce point, me précise, de fait, que, dans le *mātṛkānyāsa*, « one touches the concerned part of the body with the *mahāmudrā* (joining the ring finger with the thumb). While touching, one has to meditate that that letter is there in blazing form ».

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

grande variété de circonstances et de conditions, allant des plus hautes pratiques spirituelles à la plus vulgaire magie (avec, bien entendu, une zone importante où il est difficile de savoir si on est dans le religieux ou dans le magique, les deux domaines étant, en Inde surtout, souvent difficiles à départager : « Il n'y a pas plus de religion sans magie que de magie qui ne contienne au moins un grain de religion. »).

Comme ce sont les *nyāsa* les plus complexes qui font le mieux ressortir le sens et la portée de cette opération, on va d'abord envisager ce type de procédure. On examinera ensuite beaucoup plus rapidement diverses sortes de *nyāsa* plus simples qui se rencontrent dans le culte *(pūjā)* et dans les pratiques spirituelles ou magiques, comme aussi dans les actes rituels de la vie quotidienne. Non pas que le sens de ces diverses espèces de *nyāsa* diffère : il est toujours le même — c'est l'imprégnation du corps ou de l'objet attouché par une entité divine ou cosmique, ou une force spirituelle. Mais cette dimension « métaphysique » peut être plus ou moins sensible et surtout plus ou moins explicitée dans les textes prescriptifs : c'est pour cela seulement que je les distinguerai.

Voyons donc maintenant des textes riches en développements rituels et en implications religieuses, cosmiques. Pour me limiter, je recourrai essentiellement à deux œuvres auxquelles il est facile d'accéder, śivaïtes toutes les deux; l'une cachemirienne, le Tantrāloka (TĀ) d'Abhinavagupta (XI[e] siècle); l'autre, sinon rattachable au Cachemire, du moins commentée dans son esprit par Amṛtānanda, le Yoginīhṛdaya[1]. Pour le TĀ, nous verrons des passages des chapitres XV et XVI, traitant, le premier de l'initiation régulière *(samayadīkṣā)*, l'autre, de la *putrakadīkṣā*, l'initiation des « fils spirituels »[2]. Sans doute faut-il rappeler à ce propos que, dans le TĀ, l'initiation ne se limite pas à la transmission d'un *mantra* du maître au disciple, à une sorte de rite de passage ouvrant l'accès à une forme particulière de vie spirituelle, mais que c'est une procédure devant permettre par elle-même au disciple initié de « réaliser » à partir du point où il se trouve (d'où la diversité des *dīkṣā*[3]) son identité avec Śiva, les rites étant d'autant plus complexes que le disciple a plus de chemin à parcourir, plus d'éléments à transformer et à purifier. De plus, le but visé étant généralement la libération en vie *(jīvanmukti)*, étant en tout cas la libération

(1) *The Tantrāloka of Abhinavagupta, with the commentary of Rajanaka Jayaratha*, Kashmir Series of Texts and Studies, Bombay, 1918-1938, 12 vol. de texte sanskrit. *Yoginī Hṛdaya with the commentaries Dīpikā of Amṛtānanda and Setubandha of Bhāskararāya* (2[e] éd. Varanasi, 1963).

(2) Abhinavagupta, dans ces deux chapitres, ne fait que suivre, en fait, un texte plus ancien, le Mālinīvijayottara Tantra (MVT.), œuvre tenue en estime spéciale par le śivaïsme cachemirien et dont les chapitres VI et VIII exposent, plus brièvement, les mêmes pratiques, destinées tant à l'initiation qu'à l'obtention de pouvoirs surnaturels et du salut.

On trouve, aussi, un complexe et intéressant ensemble de *nyāsa* dans le deuxième chapitre du Svacchanda Tantra (vol. 1, 2[e] partie, p. 19 sq.).

(3) La *samayadīkṣā* est en principe la moins élevée des initiations. Vient ensuite la *putraka-* (ou *nirvāṇa-*) *dīkṣā*, puis celle du *sādhaka*, et enfin celle de l'*ācārya*. Cf. sur ce point l'article de M[me] H. Brunner : « Le *sādhaka*, personnage oublié du śivaïsme du sud », *Journal Asiatique*, 1975.

d'un être incarné, il faut transformer, diviniser, le corps (les corps, plutôt : ' grossier ' et ' subtil ') aussi bien que la pensée, d'où le rôle important de ce procédé fondamental de transformation corporelle — et d'action intériorisée — que sont les *nyāsa*.

Le rituel de la *samayadīkṣā*, au chapitre XV, est particulièrement long et complexe. Des *nyāsa* y sont utilisés dans presque toutes les opérations et forment à certains moments l'essentiel du rite. On y trouve ainsi, au début, une imposition générale *(sāmānya nyāsa)* des cinquante phonèmes de la *mātṛkā* et de la *mālinī*; après quoi le disciple à initier purifie son corps et son « souffle » *(prāṇa)* (c'est-à-dire détruit en lui tout ce qui est lié à la vie empirique et à la dualité) en méditant l'image flamboyante de l'*astramantra Phaṭ*[1] (*id.*, *śl.* 232-36). Il se trouve ainsi dans le pur Soi divin *(tiṣṭhecchuddhātmani)*, immobile et sans vague mais où apparaît cependant une onde primordiale, l'image *(mūrti)* de Śiva formée par le *mūrtimantra Oṃ Haṃ*[2]. C'est chez cet adepte déjà très purifié et détaché de la vie empirique qu'on va faire les « impositions spéciales » *(viśeṣa nyāsa)* qui nous intéressent ici.

Elles consistent d'abord en un « sextuple grand *nyāsa* »[3] du « dieu Navātman »[4], c'est-à-dire du *navātmamantra* formé des neuf lettres *RHRKṢMLVYUṂ* imposé sur neuf points du corps; suivi du *nyāsa*, sur cinquante points du corps, de la *mātṛkā*; puis des *śiva-*, *vidyā* et *ātma-tattva* (qui couvrent toute la manifestation) sur la mèche, le cœur et les pieds; des huit dieux Aghora, etc., sur la tête, le visage, le cou, le cœur, le nombril, le sexe, les cuisses et les pieds; du « dieu-*mantra* » Bhairavasadbhāva, avec ses « membres », sur les emplacements habituels de *nyāsa* des *aṅgamantra* (cœur, tête, mèche, poitrine, yeux — éventuellement « arme »); enfin, sur les mêmes emplacements, du « dieu-*mantra* » Ratiśekhara, *RYLVUṂ*, qui doit faire, au même moment, l'objet d'une adoration particulière.

Ce premier *mahānyāsa* est celui de divers aspects de Śiva. Il est

(1) On voit ici qu'un *mantra*, aspect ou forme sonore d'une déité (et à ce titre plus essentiel qu'elle) peut être aussi envisagé — médité — sous une forme visible, étendue : c'est celle de la déité elle-même. Mais c'est parfois le *mantra* lui-même qui est appelé dieu — ainsi ici le « dieu Navātman ». Il est, de fait, un aspect plus subtil, plus élevé, d'un dieu que ne l'est la forme visible de celui-ci. La visualisation d'un *mantra* devrait, en principe, être celle de la déité : il y a là un point délicat.

L'*astra* est l'arme de Śiva (son culte est décrit dans ce même chapitre XV du TĀ, aux *śl.* 378 et sq.) — cf. *infra*, p. 86, note 1.

A noter qu'un *mantra* peut être médité, conçu visiblement en esprit, non seulement sous la forme plus ou moins anthromorphique d'une déité ou de l'un de ses attributs, mais aussi sous sa forme écrite : des lettres lumineuses ; ou encore seulement comme une lumière colorée ou un disque lumineux (ceci spécialement dans le bouddhisme dit tantrique). Cf. ci-dessus p. 67 et note 2.

(2) Il s'agirait ici, semble-t-il, d'une image phonique, non visuelle, qui serait la forme ' subtile ' du corps de Śiva. Tous les dieux ont, en principe, un *mūrtimantra*. Ce n'est pas propre au Śivaïsme ; cf. plus loin note 1, p. 77.

(3) Cf. plus loin p. 73, note 2.

(4) C'est donc ici le *mantra* lui-même qui est le dieu. C'est, bien entendu, une forme phonique de Śiva. Il en est de même pour les dieux-*mantra* Bhairavasadbhāva et Ratiśekhara comme, du côté de l'énergie, pour Mātṛsadbhāva, etc.

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

suivi d'une seconde série de six impositions : d'aspects de l'Énergie (*śāktaṃ nyāsam*, *śl.* 248) qui doivent se faire « sur les précédents », c'est-à-dire pratiquement sur les mêmes emplacements. Mais ce qui importe, c'est de superposer exactement les deux *nyāsa*, de faire coïncider chaque catégorie de principes imposés et, ainsi, d'unir Śiva et Śakti (donc la divinité dans sa totalité) dans le corps de l'adepte. On impose donc sur le *navātmamantra* l'énergie Parāparā avec ses ' membres ' et ses ' visages ' *(sāṅgavaktra)*; sur la *mātṛkā*, la *mālinī*[1]; sur les trois *tattva* de Śiva, etc., les trois aspects de l'énergie divine, Parā, Parāparā et Aparā; sur Aghora, etc., les huit énergies Aghorī, etc.; sur Bhairavasadbhāva et ses *aṅga*, les cinq Vidyāṅga; enfin, il faut amener sur les mêmes emplacements l'énergie sous l'aspect de Mātṛsadbhāva, maîtresse du Yoga, dans sa suprême et inébranlable plénitude, destructrice du temps, le maître devant en même temps (comme pour Ratiśekhara) l'adorer particulièrement, l'évoquer mentalement avec ses ' membres ' et ' visages ' et sa suite de douze énergies. Il s'agit là, en effet, de l'Énergie à son niveau le plus haut et le plus pur, de la Conscience suprême, présente sans aucune division dans toutes les autres déités ou entités précédemment imposées : c'est cette suprême Śakti unie à Śiva que ce double *mahānyāsa* a pour effet d'infuser dans le corps et l'esprit du disciple.

Abhinavagupta (*id.*, *śl.* 259-61) précise encore la portée de cette opération en mettant en parallèle les six parties de ce double *nyāsa* et les cinq modalités de la conscience (de *jāgrat* à *turyātīta*) auxquelles il ajoute *anuttara*, le premier principe « sans-second », chacun de ces six états étant supposé formé de lui-même et des cinq autres, ce qui fait $6 \times 6 = 36$, le nombre des *tattva* de l'émanation, de Śiva à la terre. Le *nyāsa* a donc pour effet d'imposer aussi dans le corps de l'adepte, avec toutes les modalités de la conscience (de l'état ordinaire de veille à la Conscience suprême), l'ensemble des trente-six principes constitutifs du cosmos, l'identifiant ainsi à la totalité de la conscience comme à toute la pure émanation cosmique[2] en tant qu'elle est paradigmatiquement incluse en Śiva. L'adepte est dès lors identifié au Suprême Śiva uni à l'Énergie, pure Conscience totale, fulgurante, où apparaît dans toute sa diversité, mais en archétype et sans dualité, toute la manifestation (*śl.* 262-8).

Il est intéressant de remarquer qu'à ce point de son exposé Abhinavagupta a cru devoir toucher à la problématique du *nyāsa*. Il note en effet (*śl.* 268-9) qu'il est paradoxal que des moyens empiriques comme les impositions puissent donner un résultat d'ordre transcendant :

(1) Située précisément au niveau de l'énergie *parāparā* et représentant l'aspect proprement énergétique *(śākta)* des phonèmes, cf. *Recherches*, p. 254 sq., et plus loin p. 89.

(2) Pure, dit Abhinavagupta, parce que née du *mūrtimantra* qui apparaît (*id. śl.* 238 et 261-2) lorsque la Conscience est immergée dans la pure Réalité.

Sur l'émanation en Śiva selon le Śivaïsme du Cachemire, voir le chap. III du TĀ. et *Recherches*, p. 243 sq.

On trouvera une interprétation purement spirituelle et métaphysique de la portée d'un *nyāsa* dans la Parātrīśikā-laghuvṛtti, d'Abhinavagupta, p. 20, comm. du *śl.* 27.

transformer l'homme en la divinité. Mais c'est, dit-il, parce que les *nyāsa* sont des opérations d'ordre intérieur, spirituel : ce qu'on pense — en bien ou en mal — on le devient. Quiconque, donc, pense intensément *(bhāvayati)* « Je suis Śiva et rien d'autre » le deviendra (*śl.* 269-270). « Il se crée là une certitude inébranlable, une prise de conscience dans la profondeur du cœur, associée à une pensée sans dualité qui, elle-même, fait naître un flot de pensées liées à la dualité [mais toutes] orientées vers l'identité [du sujet empirique] avec Śiva »[1]. On arrive ainsi à détruire toute croyance d'une autre sorte et à ne plus posséder que la conviction inébranlable que notre nature est pure, éternelle, divine. On ne saurait mieux souligner le caractère d'activité spirituelle des *nyāsa*.

« Ayant, par ce sacrifice, ainsi transformé son corps, empli de béatitude, entièrement détourné du monde, l'adepte devra méditer ce corps comme identique à Śiva. Toute orientation vers le monde une fois détruite et la condition d'être limité dissoute, que reste-t-il en ce corps sinon l'essence de la béatitude śivaïte? Adorant son corps jour et nuit en le regardant comme empli de l'essence de la béatitude de Śiva et portant en lui les trente-six *tattva*, l'adepte est identifié à Śiva. Parfaitement satisfait, il demeure en repos dans ce corps cosmisé » (*śl.* 283-6). Que pourrait-il désirer d'autre? Ainsi Abhinavagupta résume-t-il la condition de celui qui a reçu le double *mahānyāsa*.

Ce n'est toutefois pas la fin du rite d'initiation, mais seulement une condition nécessaire à son bon accomplissement. Le processus se poursuit donc, et d'abord par un nouvel ensemble de *nyāsa* qui mérite aussi d'être résumé[2]. Il s'agit là encore de s'identifier à Śiva. Sans doute cette condition était-elle déjà acquise par les *nyāsa* précédents. Mais elle se complète ici par une intériorisation par l'adepte d'un ensemble d'aspects de la divinité ou, plus exactement, d'un mouvement ascensionnel de l'énergie qu'il intégrera à son ' souffle ' *(prāṇa)*. Il va, en effet, imposer dans son ' souffle ' une série d'entités représentant la montée de l'énergie de sa base inférieure à son niveau suprême, série visualisée comme un trident s'étendant du point de départ du souffle, vers la région du nombril, à son point d'arrivée douze doigts au-dessus de la tête. Ce ' souffle ', s'il est présent dans le corps physique, relève en fait, bien entendu, du corps subtil[3]. Le *nyāsa*, dès lors, même s'il s'accompagne de gestes de la main qui impose les entités, est essentiellement intérieur. Il achève de préparer l'adepte aux adorations, mentales

(1) *tathā śivo'haṃ nānyo' smītyevaṃ bhāvayatas tathā |*
etad evocyate dṛḍhyam vimarśahṛdayāṅgamam || 270
śivaikātmyavikalpaughadvārikā nirvikalpatā |

(2) Ce *nyāsa* est décrit aux *śl.* 295-312 du chap. XV, qui développent les indications du VIII[e] chap., *śl.* 54 sq. du MVT. Ils font partie d'une section consacrée au « sacrifice mental » *(manoyāga)* que suivent, pour finir, les rites « externes ».

(3) Qui comporte trois enveloppes dont le *prāṇamayakośa*; cf. ci-dessus p. 65, note 3. Le *prāṇa* est d'ailleurs ici imaginé comme fusionné avec la conscience *(dhi)* de l'adepte et avec sa condition de « sujet connaissant vide » *(śūnyapramātṛ)*, c'est-à-dire de sujet purifié et détourné de l'univers empirique.

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

puis matérielles, qui suivent en faisant de son ' souffle ' et de sa conscience — et non plus seulement de son corps — le siège *(āsana)* de la divinité[1].

On impose ainsi d'abord l'énergie de base *(ādhāraśakti)* quatre doigts au-dessous du nombril puis, au-dessus, les quatre éléments : terre, eau, feu et air auxquels est associé le cinquième, l'éther; le tout occupant quatre doigts et étant imaginé comme formant un renflement *(āmalaka)* placé vers le bas de la hampe du trident. Celle-ci, appelée *ananta*, qui s'étend au-dessus, sur vingt-quatre doigts, du nombril à la luette (le *cakra* du palais), est formée des vingt-quatre *tattva*, des *tanmātra* à *kalā*. Puis on a un nœud formé par *māyā tattva* où se trouvent les huit qualités de la conscience (*dharma*, etc.), disposées, sur un *maṇḍala* carré, aux huit points cardinaux et intermédiaires. Juste au-dessus de ce nœud (entre la luette et le *brahmarandhra)* il faut méditer *(dhyāyet* — et non pas *nyaset)* le *tattva* de *śuddhavidyā* sous l'aspect d'un lotus à huit pétales : sur ceux-ci et dans le calice on place et on adore les neuf énergies Vāma, etc., dans le sens du *pradakṣiṇa*, puis les neuf énergies *Vibhvī*, etc., en sens inverse. Après cela il faut évoquer *(smaret)* le soleil, la lune et le feu, avec les dieux Brahmā, Viṣṇu et Hara, placés respectivement sur les pétales, les étamines et le calice de ce lotus. Au-dessus on impose Īśvara, puis au-dessus (au niveau du sommet du crâne) Sadāśiva, le *mahāpreta* étendu tel un cadavre[2]. On évoque *(smaret)* alors trois rayons qui, naissant du nombril de Sadāśiva, sortent du *brahmarandhra* de l'adepte — ce sont les trois énergies *śakti*, *vyāpinī* et *samanā*. Formant un trident, ils s'étendent sur douze doigts (donc jusqu'au *dvādaśānta*) et se terminent par trois lotus blancs où repose l'énergie suprême *unmanā*[3]. Le rituel de l'initiation se continue en effet par un culte rendu sur ces trois lotus à l'aspect suprême de Śiva et Śakti.

On a donc ici un *nyāsa* où sont imposées à la fois des entités cosmiques et divines (qu'il faut placer, voir et ressentir) et l'image (à visualiser aussi) d'un trident[4]. Cela suppose une double identification aux unes et à l'autre et implique que les visualisations et la méditation occupent la place principale, les attouchements physiques — dans la mesure où il y en a — n'ayant qu'un rôle secondaire. Ce passage montre particulièrement bien le rôle que peuvent jouer les *nyāsa* dans une pratique spirituelle qui repose sur les représentations mentales auxquelles ils donnent lieu;

(1) La Somaśambhupaddhati (SŚP), 1re partie, III, 47 sq. (vol. 1, p. 154 sq.) décrit un culte du trône de Śiva où la même série d'énergies et d'entités est invoquée afin de faire de l'ensemble de la manifestation le trône de Śiva. Ici, pour un culte mental, l'adepte est à la fois le siège de la divinité, la divinité elle-même et l'adorateur.

(2) Mais riant, conscient, dont le corps brille « tel dix millions de feu du temps » *(kalāgni)* : MVT, VIII, 68. C'est Śiva, Sadāśiva ou Anāśritaśiva, servant d'*āsana* à la Déesse. Cf. également Svacchanda Tāntra (Sv.T.) II, 81.

(3) *Unmanā*, pour le Śivaïsme du Cachemire, c'est le Vide transcendantal, *sūnyātiśūnya*, le suprême principe transcendant et sans second (*nirābhāsaṃ paraṃ tattvam anuttamam* : Netra Tantra, XII, 23).

(4) Le chap. XXXI du TĀ décrit le tracé de ce trident dans un *maṇḍala*. Le même schéma d'énergie s'étageant jusqu'à *unmanā* se trouve aussi au début du chap. XXX; cf. *Recherches*, p. 358-61.

comment le geste de la main vers le corps — dans la mesure où il a lieu — suscite, par les représentations et l'effort mental qui l'accompagnent, la transmutation de l'image corporelle, la cosmisation de l'homme et son assimilation à la divinité.

Il y a, au chapitre XVI du TĀ, consacré à la *putrakadīkṣā*, un passage (*śl.* 77-163 et 207-247), également intéressant, où ce sont des divisions cosmiques : les « cheminements » *(adhvan)*, ainsi que les *mantra* qui les expriment et servent à les « purifier », qui sont imposés sur le corps de l'adepte. Il s'agit là encore d'un *nyāsa* complexe, où les représentations mentales ont un rôle essentiel. Il mériterait d'être examiné, mais le faire ici serait donner trop de place à ce type d'opération[1]. Mieux vaut, à propos des *nyāsa* les plus complexes, jeter un coup d'œil sur ceux qui sont liés plus directement au culte et à l'usage d'un *maṇḍala* (ou *cakra*).

Nous en trouverons un bon exemple dans le 3e chapitre du Yoginīhṛdaya (*śl.* 8 à 92), sur le culte de la déesse Tripurasundarī, lequel, comme les rites que nous venons de voir, n'a pas pour but d'adorer seulement la déité, mais de s'identifier à elle; le culte « externe » permettant, grâce au rituel — en fait surtout grâce aux *nyāsa* — à l'adepte de parvenir à cette identification que, plus doué ou plus favorisé de la grâce divine, il obtiendrait par la seule contemplation (*bhāvanā* : *id.*, *śl.* 5-6).

Le célébrant doit d'abord faire un sextuple *nyāsa (ṣoḍhānyāsa)*[2] : 1) de cinquante formes de Gaṇeśa, à placer là où on impose normalement la *mālṛkā*; 2) des neuf planètes, imposées sur divers points du corps

(1) Une procédure analogue de « purification » des *adhvan* est décrite dans les chap. LXXXIV et LXXXV de l'Agni-Purāṇa consacrés à la *nirvāṇadīkṣā*, chapitres qui sont śivaïtes. Ils se rattachent à la procédure, tout à fait générale dans l'hindouisme, de la *bhūta-* (ou *deha-*) *śuddhi*, où les éléments formant le corps et le cosmos sont résorbés les uns dans les autres jusqu'à ce que ne subsiste plus que la pure divinité (par exemple le L.T., chap. XXX et LIV : *bhūtaśuddhi*; Jayākhya-Saṃhitā, chap. X; Kalika-Purāṇa, chap. LIV-LV, etc.). L'opération est essentiellement mentale : c'est par une méditation appuyée sur l'image du corps qu'on résorbe les éléments, mais, dans la mesure où elle est accompagnée de *mantra* à placer sur différents points du corps, les *nyāsa* peuvent y jouer un rôle.

Des *nyāsa* complexes se rencontrent dans bien des textes, ainsi le *mahāṣoḍhānyāsa* du IVe chap. du Kulārṇava Tantra, ou les *nyāsa* décrits au IIe chap. du Sv.T., ou au XIe chap. du Gandharva Tantra, etc. Le chap. XXV de l'Agni-Purāṇa (qui est vaiṣṇava) en fournit aussi un exemple.

La Pārameśvara-Saṃhitā (IV, *śl.* 22-42) décrit l'imposition dans le corps des *mantra* et des attributs de Viṣṇu. Dans le L.T., le chap. LIII et le chap. LIV décrivent une purification *(śuddhi)* du corps par des *nyāsa*.

(2) On remarquera la fréquence (cf. ci-dessus p. 69) des sextuples *nyāsa* dans les textes śivaïtes et śākta. Le *ṣoḍhānyāsa (gaṇeśa, graha, nakṣatra, yoginī, rāśi, pīṭha)* est décrit par exemple dans le Vīra-Tantra, le Gandharva-Tantra (chap. X), le Mantramahodadhi (XI, 48). Il sert à imposer six formes ou aspects *(rūpa)* de la Déesse : cf. Vāmakeśvarīmata, I, 1.

Le Tārābhaktiśudhārṇava (TBhS.), V, p. 163 sq., en donne des variantes. Le Kulārṇava-tantra (chap. IV) a un *ṣoḍhānyāsa* différent, donné également par le Prapañcasārasārasaṅgraha (chap. VIII).

Mais pourquoi ce nombre six? Les *kara-*, *aṅga-* et *karāṅganyāsa*, qui sont les plus courants — ils se rencontrent dans toutes les traditions — (cf., plus loin, p. 76-77 et 84 sq.) sont aussi sextuples.

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

avec chacune des huit séries de phonèmes plus *kṣa*, ainsi que 3) des *nakṣatra*, eux aussi associés à des phonèmes[1]; 4) de six groupes de Yoginī sur les six *cakra*, du *mūlādhāra* à *ājñā*, avec des *bīja* syllabiques; 5) des douze signes du zodiaque, avec des groupes de phonèmes; 6) enfin des cinquante *pīṭha*, associés eux aussi aux cinquante *mātṛkā*[2]. On a ainsi une première cosmisation du corps de l'officiant puisque s'y retrouvent des astres, des lieux de la géographie sacrée, sans oublier ces formes de l'énergie divine que sont la *mātṛkā* et les *bīja*. Il transcende donc déjà sa condition première.

Il lui faut toutefois s'identifier à la Déesse elle-même et pour cela il va s'assimiler à elle en tant qu'elle réside, entourée de divinités secondaires, dans le *śrīcakra* qui sert à son culte (puisqu'elle se trouve à son centre) mais qui surtout la symbolise dans son dynamisme cosmique, émettant et résorbant les univers. L'adepte va donc imposer ce *cakra* sur son corps. Le *nyāsa* devant aboutir à sa fusion en la divinité hors de toute dualité (donc à un retour à l'origine), il se fait de l'extérieur du *cakra* vers son centre.

On impose ainsi d'abord toute la ligne extérieure du carré entourant le *cakra* sur dix points du corps, avec le *mantra* « hommage à la ligne extérieure du *bhūpura* ». Puis, en invoquant de même les deux autres lignes du carré, on impose, sur les mêmes points du corps, ces lignes ainsi que dix *siddhi*, puis les dix *mudrā* qui y résident. De la même façon, on impose les autres parties du *cakra* (les deux lotus à seize et à huit pétales, puis les quatre séries concentriques de petits triangles formés par les intersections des neuf triangles intérieurs du diagramme) sur divers points du corps, avec un *mantra* d'hommage à chacune de ces parties; puis on impose sur ces mêmes points les entités résidant dans chaque portion du *cakra*. C'est donc une double opération, identifiant d'abord le corps au *cakra* par l'imposition de ses neuf portions, puis achevant de le diviniser en y plaçant tous les aspects de la Déesse associés au *cakra*.

(1) Les formules d'imposition sont souvent du type : phonème ou *bīja*+nom de l'entité imposée, au datif +emplacement de l'imposition, au locatif +*namaḥ*. Mais elles peuvent être plus longues ou plus courtes.

(2) Le Gandharva-Tantra, chap. X, décrit un sextuple *nyāsa* de la *śrīvidyā* composé des six mêmes séries de *rūpa* de la Déesse. Mais c'est une œuvre moderne qui emprunte des passages entiers à d'autres textes, notamment le YoHṛ. L'introduction toutefois de ce texte, publié à Srinagar en 1934, est intéressante car elle donne en tableaux les différents *nyāsa*, avec les *mantra*, *bīja* et phonèmes, les points d'imposition, etc. Cette édition est épuisée et difficile à trouver.

Le Nityotsava (G.O.S., 1923, vol. 23) décrit de façon détaillée un *laghuṣoḍhānyāsa* (p. 98) qui se fait sur les doigts, les paumes et le dos des deux mains. Il est suivi du *ṣoḍhānyāsa* complet (pp. 98-109) fait sur tout le corps et où les impositions sont toujours précédées par le *dhyāna*, c'est-à-dire par la visualisation mentale de l'aspect visible, décrit par les textes, des entités imposées. Le même texte expose alors (pp. 109-117), sous le nom de *mahāṣoḍhānyāsa*, une imposition sur le corps de l'officiant du *śrīcakra* : cf., note 3 page suivante.

Sur l'imposition des *pitha*, cf. ci-dessous p. 90.

Puis l'adepte impose dans son cœur, avec le *mantra* « hommage au triangle »[1], le triangle central du *cakra* sur l'extérieur duquel sont les trois déesses Kāmeśvarī, Vajreśvarī et Bhagamālinī, et en son centre la Déesse Tripurasundarī.

L'opération ne s'arrête toutefois pas là : une autre série d'impositions doit encore être faite sur le corps en allant cette fois-ci du centre vers l'extérieur, de la *mūladevī* aux divinités secondaires et aux *siddhi*, du *bindu* central au carré externe. Cela fait, l'adepte devra réaliser que la Déesse, maîtresse des Dieux — dit le commentaire — et son propre soi sont identifiés, inséparablement unis, suprême Réalité, fulgurante et vibrante, « fusion unifiante de la Lumière et de la Conscience » *(prakāśavimarśasāmarasyarūpa)*. Cause et fondement de l'opération du *nyāsa*, c'est elle qui amène l'adepte à s'unir au Soi divin (*śl.* 83), c'est avec elle, donc, que le *nyāsa* atteint son but[2]. Le processus, en fait, ne se termine pas là, mais il n'est pas nécessaire de le suivre davantage[3].

Si le *nyāsa* est — dans les cas surtout où sa portée est la plus profonde — une opération essentiellement mentale ou spirituelle, il n'en est pas moins, en règle générale, accompagné d'un geste, et consiste, dans la pratique la plus courante, en un acte manuel d'imposition d'un *mantra* — d'où l'importance, déjà mentionnée ci-dessus (p. 61), de tout ce qui concerne la main. Sans doute résulte-t-il de ce qu'on a déjà vu de la théorie des *nyāsa* que le rôle de la main y est relativement accessoire, subordonné à l'opération mentale. On pourrait dire qu'il est surtout symbolique : ce ne serait pas le diminuer car tout ce qui touche aux *mantra* relève précisément de l'efficacité symbolique. Ce sont, d'autre part, des textes philosophiquement plus élaborés (peu fréquents en milieu tantrique) qui soulignent le fondement spirituel du *nyāsa*. Une pensée moins réfléchie accordera évidemment à la main un rôle directement efficace : il va de soi que, pour beaucoup d'adeptes, d'autrefois comme d'aujourd'hui — dévôts, *mantrin*, ou vulgaires magiciens : si

(1) Dans tout ce rituel, c'est en effet le *cakra* lui-même qui est imposé (au chap. II, *śl.* 6-12, p. 93-97, du même texte, c'est le *nyāsa* des neuf divinités présidant aux neuf parties du *cakra* — les *cakreśvarī* — qui est prescrit). Ces *mantra* invoquent donc les parties du *cakra*, et non les déités qui y résident. Il arrive cependant que dans des opérations de cette sorte les *mantra* utilisés se réfèrent à la fois à la portion du *cakra* imposée et à la déité concernée : il mentionne en outre souvent la partie du corps où se fait l'imposition. Cf. ci-dessus p. 74, note 1.

(2) Atteinte qui n'est effective que dans le cas d'un officiant très avancé dans la vie spirituelle : pour la plupart des adeptes, l'identification reste dans le domaine de la représentation seulement — observation valable pour tous les rites d'identification décrits ici ou ailleurs.

(3) Il existe beaucoup d'autres exposés d'imposition d'un diagramme. Pour le *śrīcakra*, on peut citer, outre le Vāmakeśvarīmata, I, 112, par exemple le Nityotsava (éd. G.O.S., pp. 109-117), où l'adepte impose successivement les diverses divinités du *cakra* sur son propre corps, perçu méditativement comme identique au *śrīcakra*, comme en ayant la forme, même : *śarīraṃ cintayed ādau nijaṃ śrīcakrarūpakam*. Jayaratha dit de même dans son commentaire du Vāmakeśvarīmata, p. 60 : *evaṃ tripurīkṛtavigrahaḥ sādhakaḥ*.

Comme exemple de pratique contemporaine, on peut mentionner (parmi tant d'autres) un petit manuel, le *Śrīvidyānityārcana* (éd. Kalyan Mandir, Prayag, 1967) : il prescrit dans le culte deux impositions du *cakra* ; externe d'abord *(bahiścakranyāsa)* sur le corps, des pieds à la tête ; puis interne *(antaścakranyāsa)* qui se fait dans les *cakra* et qui est purement mental.

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

nombreux ! — la main recèle vraiment l'influx qu'elle impose. Mais les textes tantriques (fruits d'une longue tradition, ou œuvre d'un seul homme, essentiellement rituels, ou exposant des spéculations subtiles tel le Tantrāloka) reflètent eux-mêmes souvent côte à côte ces deux niveaux différents de la pratique ou du discours religieux. Aussi ces ouvrages prescrivent-ils presque tous des rites destinés à purifier la main qui fait le *nyāsa* et à la charger de la force efficace qu'elle doit transmettre. C'est cela en particulier qui justifie le rite de *karanyāsa* ou de *karāṅganyāsa* (imposition sur les mains, ou imposition des *aṅgamantra* sur les mains) souvent placé en tête lorsqu'une série d'impositions est prescrite[1]: On trouve, ainsi, au début de la *samdhya* śivaïte le rite de *sakalīkaraṇa*[2] dont le but, selon Aghoraśiva, est de faire d'abord que toute la main soit pénétrée par l'Énergie divine *(sakalahastavyāptaśaktiivena)*; puis, avec cette main ainsi transformée, d'identifier alors différentes parties du corps de l'officiant avec les parties *(kalā)* de Śiva.

Le quatrième chapitre de la Pārameśvara-Saṃhitā (après le quatrième *śloka* dont nous avons vu la définition du *nyāsa* comme une opération mentale) décrit un *karanyāsa* (ou *hastanyāsa*) assez caractéristique pour mériter d'être reproduit ici : « Étant donné le rôle des mains dans les impositions, c'est par leur *nyāsa* qu'il faut commencer. Ainsi ' imposées ' les mains sont chargées d'une force lumineuse. On y place, en effet, douze phonèmes[3], des poignets au bout des ongles, qui se trouvent dès lors comme emplis d'ardeur solaire *(ādityatapavat)*. La règle veut que ce *nyāsa* soit fait trois fois : selon l'émanation, la conservation et la résorption... Dans le *sṛṣṭinyāsa* (l'émanation), on impose le *tāra*[*mantra*] sur la paume de la main droite, puis sur le pouce, etc. : les dix doigts, dans l'ordre, jusqu'à l'auriculaire gauche, reçoivent ainsi dix phonèmes, cependant que le douzième est placé sur la paume gauche. Dans le *nyāsa* dit de la conservation *(sthiti)*, on commence par le pouce droit, puis les quatre autres doigts et on termine sur la paume en imposant

(1) Dans le Gandharvatyantra, le chap. IX, ouvrant la section des *nyāsa*, commence par une purification des mains *(karaśuddhi)*, faite avec la *mahāvidyā Aṃ Āṃ Sauḥ* (*śl.* 3-4) ; après quoi l'adepte se purifie le bout des doigts avec le même *mantra* et une fleur rouge qu'il jette ensuite). Le *ṛṣyādinyāsa* du *mantra* (voir ci-dessous p. 81 sq.) et tout le reste du rituel viennent après.

Dans le Mantramahārṇava, vaste recueil de *mantra* śivaïtes ou viṣṇuïtes dont sont décrits le culte et les usages, le *ṛṣyādinyāsa* — qui place en quelque sorte préliminairement le *mantra* dans le corps du célébrant — vient d'abord, mais il est suivi aussitôt après du *karāṅganyāsa* précédant le culte lui-même. *Cf.* ci-dessous p. 84 sq.).

(2) C'est-à-dire qui rend plein ou complet *(sakala)*, ou qui pourvoit le corps de l'officiant de parties *(kalā)*. C'est un autre nom des *karāṅganyāsa*. On en trouve un texte sanskrit, selon Aghoraśiva, et la traduction française, dans l'appendice I (pp. 322-325) du 1er vol. de l'édition de la SŚP par Mme H. Brunner.

D'une manière plus générale, le rite de *sakalīkaraṇa* consiste soit à imposer les *aṅga* de la divinité sur le corps du disciple pour le diviniser, soit à créer, au cours de la *pūjā*, et pour celle-ci, le corps, avec ses diverses parties *(sāṅgam)*, de la déité qui sera adorée — cf. plus loin p. 85.

(3) Douze est en effet un chiffre solaire. C'est le nombre des *kalā* du soleil — par opposition à seize, nombre des *kalā* de la lune. *Cf. Recherches*, p. 134-136.

ainsi six phonèmes commençant par le *tāramantra*; ensuite on place les six autres *akṣara* sur la main gauche, du pouce à la paume. (Le *saṃhāra nyasa*, lui, se fait de la paume gauche à la paume droite.) Après quoi, il faut imposer tout le reste des phonèmes en terminant par le *praṇava*. Le *nyāsa* doit se faire avec l'index sur le pouce de la même main, puis avec le pouce sur les index et les autres doigts, en allant du pouce droit à l'auriculaire gauche, puis les deux paumes, droite puis gauche. Il faut ensuite imposer avec les *mantra hṛdaya*, etc., les douze membres *(aṅga)* lumineux (de Viṣṇu) à droite au milieu; le lotus aux rayons fulgurants, la massue brillant de son propre éclat sur la paume gauche, à droite le disque lumineux, la conque sur la paume gauche, le *kiriṭa* sur la main droite, le *śrīvatsa* à gauche au milieu, le *kaustubha* sur la paume droite et le rosaire sur la gauche, Śrī sur la main droite et Puṣṭi sur la paume. Il faut enfin imposer le *garuḍamantra* sur les dix doigts, en allant du pouce droit à l'auriculaire gauche. Telle est la règle du *hastanyāsa*. Par lui la suprême Énergie du Seigneur omniprésent pénétrera au centre même du lotus du cœur où elle se transforme en souffle vital; puis, se divisant elle-même en dix, elle s'étend jusqu'aux mains *(pāṇimārgena nirgatā)*, y emplissant les dix canaux *(nāḍī)* qui vont jusqu'aux doigts »[1].

En contexte śivaïte, on trouve, outre les *karanyāsa* déjà vus, un rite particulier, celui de la « main de Śiva » *(Śivahasta)* utilisé surtout pour l'initiation (parfois dans le culte) : il sert à transformer la main droite du maître en main divine. Abhinavagupta le mentionne à propos de la *samayadīkṣā*, dans le XVe chapitre du Tantrāloka. « Le maître doit, au moyen de sa main gauche, adorer sur sa main droite la lumineuse roue des *mantra*, contenant tous les ' cheminements ' et destructrice de tous les liens. Posée sur la tête du disciple, sur lequel les ' cheminements ' ont préalablement été imposés, puis touchant tout son corps, cette main détruira tous les liens qui l'enserrent et en fera un initié

(1) Pārameśvarasaṃhitā, IV, 5-22 (p. 18) : j'ai traduit le passage en le simplifiant un peu. La Jayākhyasaṃhitā, XI, 10-22 (p. 94-5) prescrit pratiquement le même *nyāsa* : du *mūla*- et du *mūrtimantra*, puis des *aṅgamantra hṛdaya*, etc., et des attributs et aspects de Viṣnu. Les trois *śloka* finaux sont analogues à ceux qui terminent le passage traduit ci-dessus. Le L.T., XXXV, 61-63 (p. 135-136) prescrit le *nyāsa* sur les doigts d'abord de cinq *śakti*, puis des *aṅgamantra*, suivis de l'imposition des *aṅga* de Viṣnu sur les paumes. *Cf.* également Agastyasaṃhitā, II, chap. 12, etc. Dans le domaine śivaïte, on peut se reporter au M.N.T., III, 40-44 et V, 125-8 ; au Tantrasāra de Kṛṣṇānanda, p. 74, etc. Un *karaśuddhi* fait avec la *mūlavidyā* de la Déesse est également prescrit avant la *pūjā* dans le Vāmakeśvarīmata, I, 109 (p. 57). Un *mūrtinyāsa*, distinct du *karanyāsa*, est prescrit dans la Jay. S., XX, 180-181 (p. 212).

Les impositions peuvent être de déités, d'aspects d'un dieu ou, dans le cas d'un *mantra*, des différents mots de ce *mantra*, etc. On peut aussi imposer par séries les phonèmes de la *mātṛkā*, c'est une des formes du *mātṛkānyāsa*. Les procédures diffèrent selon les écoles, les traditions, etc. ; il ne semble pas, à première vue, qu'on puisse les ramener à une règle générale. On trouve même, dans le Mantramaharṇarva, I, 6 (folio 95 sq.) un *mantra* de Tryambaka, de caractère védique : « *Om tryambakam yajāmahe sugandhiṃ puṣṭivardanam urvarukamiva bandhanānmṛtyor mukṣīya māmṛtāt* », dont le *karanyāsa* se fait de la façon suivante : *om tryambakam anguṣṭhabhyāṃ namaḥ, yajamahe tarjanibhyāṃ namaḥ, sugandhiṃ puṣṭivardhanaṃ madhyamabhyāṃ namaḥ*, etc., jusqu'à : *māmṛtāt karatalabhyāṃ namaḥ*.

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

samayin, flamboyant, uni de son vivant au Suprême Seigneur »[1]. Dans l'offrande de *pavitra*, telle que la décrit la Somaśaṃbhupaddhati, le maître transforme sa main au moyen de diverses onctions et en y imposant les *aṅgamantra*[2]. Ce rituel de *śivahasta* peut paraître déborder celui des *nyāsa*. Mais il n'en est rien : on reste dans la problématique des impositions, mentales ou manuelles, et de la transmission par la pensée ou par la main d'un influx transformant.

La main, on l'a vu, c'est généralement la main droite, mais ce peut être la gauche, ou les deux. Un *nyāsa* peut aussi se faire autrement, avec une fleur par exemple. Acte rituel à effet en principe bénéfique, le *nyāsa* se fait normalement de la main droite. Les textes le précisent parfois. Ils signalent surtout les cas, plus rares, où il faut utiliser la main gauche. Ainsi, le quinzième chapitre du TĀ, dans le passage que nous avons résumé, indique-t-il que, s'agissant de pratiques « gauches » *(vāmācāra)*[3], tous les rites prescrits (à l'exception des libations exigeant les deux mains) doivent être exécutés de la main gauche, en utilisant pour les impositions l'annulaire et le pouce[4]. La main gauche, main des activités impures, devrait aussi servir dans les pratiques magiques nuisibles *(abhicāra)*. Il y a, enfin, quelques cas d'usage des deux mains ensemble ou séparément. Tel est le cas (cf. p. 94) du *vyāpakanyāsa*. Il y en a d'autres, ceux notamment de *nyāsa* sur des parties symétriques du corps, ou quand (dans le *karanyāsa*) les impositions se font séparément sur chaque main (cf. ci-dessus p. 76 et plus loin p. 87).

Quelle que soit la main employée, le *nyāsa* se fait avec un geste de doigts particulier, une *mudrā* : habituellement le pouce et l'annulaire réunis, ce qui est souvent appelé *mahāmudrā*. Voici ce que dit le T. Bh. S. (p. 160-1) à propos du *mātṛkānyāsa* : « Le sage doit faire l'imposition avec des fleurs, avec l'annulaire, ou mentalement, dit un autre texte sur les *mantra*. [Avec l'annulaire s'entendant comme :] avec l'annulaire réuni au pouce. La Padyavāhinī dit en effet : il est partout admis que le *nyāsa* se fait avec le pouce et l'annulaire réunis. Elle précise

(1) TĀ. XV, 456-459 (vol. 9, p. 230-231).

(2) SŚP., vol. 2, p. 52-53 : le texte est bref, un seul *śloka*, mais M^me^ Brunner l'explicite en note, en se référant à la Rurusaṃhitā citée elle-même dans le commentaire du Mṛgendrāgama, *kriyāpāda*, VII, 14, qui mentionne ce rite : on lave la main droite, on l'oint, on y impose les *brahmamantra*, puis on dessine avec le pouce gauche sur la paume droite un *maṇḍala* où on place Śiva, à qui on rend alors hommage. Cf. également SŚP., vol. 3, p. 289, ou le Suprabhedāgama, chap. IV, analysé par M^me^ Brunner (*Journal Asiatique*, 1967).

La *hastapūjā* bouddhique (Finot, « Manuscrits sanskrits de Sādhana's », *Journal Asiatique*, 1934) comporte le *nyāsa* de *bīja* et le placement mental sur la main d'un lotus et de divinités ; c'est un rite voisin mais différent. Le *hastābhimantraṇa* indiqué dans l'Adikarmapradīpa, édité par L. de La Vallée Poussin (*Études et Matériaux*, pp. 192 et 217) apparaît par contre comme un *hastanyāsa*, bien que le mot *nyāsa* n'y soit pas utilisé : *hastam abhimantrya* [*mantraṃ*] *vibhāvya*.

(3) Au sens à la fois d'opposées *(vāma)* à la transmigration (*śl.* 278) et de secrètes (*śl.* 279) comme le sont normalement les pratiques « de la main gauche », celles de l'école Kula (ou Kaula) en particulier.

(4) Geste qu'on voit d'ailleurs parfois faire aux Indiens hors de tout contexte rituel. D'une manière générale, les positions de mains des Indiens diffèrent sensiblement de celles observables dans les sociétés occidentales : fait de culture qu'il serait intéressant d'étudier.

en ajoutant : avec des fleurs sur l'image[1], avec l'annulaire et le pouce sur son propre corps et mentalement sur le *mūlādhāra* et autres *cakra*. Cela à l'exception toutefois des *nyāsa* du *ṛṣi*, etc., des *karāṅganyāsa* et du *nyāsa* externe de la *mātṛkā*, pour lesquels d'autres *mudrā* sont prescrites. » Celles-ci sont énumérées dans le même ouvrage (p. 163) : elles varient non pas selon les phonèmes imposés, mais selon l'emplacement de l'imposition : annulaire et médius sur le front et la bouche, index, médius et annulaire sur les yeux, etc. D'autres textes donnent des indications différentes — et il y a évidemment d'autres prescriptions dans les textes bouddhiques (ou éventuellement jaïns)[2].

On sait que les *mudrā* sont utilisées continuellement dans le rituel tantrique[3], qu'elles ont des significations codifiées et accompagnent ou appuient les paroles — les *mantra* surtout — prononcées dans la *pūjā* comme dans d'autres actions rituelles ou magiques. On en trouve des listes ou des descriptions dans nombre d'ouvrages[4]. Je rappelais plus haut (p. 61) que, comme les *mantra*, les *mudrā* remontent sûrement fort loin : ce sont des comportements archaïques et quasi-universels que l'Inde a sans doute seulement particulièrement élaborés et codifiés. Je notais aussi que le rapport pouvant exister entre *mantra* et *mudrā* ne laisse pas de poser des problèmes qui dépassent largement le cadre de cette brève étude. En restant dans ce cadre, nous avons déjà vu que les Indiens eux-mêmes s'étaient interrogés sur la question des relations entre l'effet du *nyāsa* et son déroulement matériel. Pour les *mantra* et les *mudrā* en général, on attribue au Mahānayaprakāśa les formules suivantes : *svarūpajñāpanarūpaṃ mudrāsaṃsthānam* et : *svavimarśātmanā trāṇam īṣyate mantralakṣanam* ; le *mantra* apporterait la libération par la prise de conscience du Soi alors que les *mudrā* auraient pour rôle de faire voir la nature propre de la réalité ; sans méconnaître l'arbitraire de formules qui reposent en partie sur des jeux de mots, on peut retenir cependant l'opposition entre prise de conscience et expression visible

(1) Selon le comm. de la SŚP., III, 41 (vol. 1, p. 142-3 note), l'*āsanamantra* se dit en déposant une fleur sur le siège, qui est ainsi consacré. De façon semblable, le Nityotsava (*nyāsaprakaranam*, p. 95) précise qu'un triple *āsana* doit être imposé avec des fleurs sur le *śrīcakra*.

Le Gandharva-Tantra, tel qu'il est cité dans *Principles of Tantra*, p. 1158 sq., semble avoir un rite d'installation de la *devatā* dans un *yantra* au moyen de fleurs auxquelles l'adepte a transmis l'énergie divine avec son souffle et le *vāyubīja YAṂ*.

(2) Voir, par exemple, Dale Saunders : *Mudrā* (New York, Pantheon Books, 1960), ou Stephen Beyer : *The Cult of Tārā* (Los Angeles, Univ. of California Press, 1973).

(3) Et même dans le rituel qui n'est pas à proprement parler tantrique (mais qu'est-ce au juste que le tantrisme ? et y a-t-il vraiment un rituel non-tantrique ou non-tantrisé en dehors des cérémonies védiques ?). Dans la mesure, en tout cas, où des gṛhyapariśiṣṭasūtra prescrivent des *nyāsa* — cf. ci-dessus p. 60 — il y a aussi des *mudrā* dans le rituel domestique brahmanique.

(4) La SŚP., par exemple, prescrit nombre de *mudrā* et le premier volume de l'édition de M^me^ Brunner en donne en appendice des descriptions et des photographies. On pourrait citer des āgama, des saṃhitā, etc. Dans le tome V^e^ de l'*History of Dharmaśāstra* (pp. 1123-1131), P. V. Kane en fait une brève étude avec une bibliographie sanskrite abondante mais nullement complète. Pour le bouddhisme, il faudrait ajouter à l'Inde au moins le Tibet, la Chine et le Japon.

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

ou signe, de la nature profonde, car cela répond certainement à la façon dont *mantra* et *mudrā* sont compris, vécus, par ceux qui les utilisent. Notons, quant à nous, que *mudrā* signifie entre autres « sceau » (ou « empreinte », faite avec un sceau) et que, dans le cas du *nyāsa*, le geste de la main apparaît précisément comme scellant en quelque sorte à la place prescrite l'entité ou le *mantra* imposé (*mudrā* est d'ailleurs traduit en chinois par *yin* qui désigne un sceau officiel)[1].

En tant que geste, enfin, la *mudrā* est un élément essentiel de la participation corporelle de l'adepte à la transformation de son corps que doit réaliser le *nyāsa* : le mouvement renforçant — concrétisant aussi, en quelque sorte, de façon visible —, l'opération du *mantra* et de la concentration mentale[2].

Mais, toute corporelle qu'elle soit par nature, la *mudrā* peut, elle aussi, être accomplie intérieurement. Ainsi, le Lakṣmī-tantra, dans le chapitre décrivant les rites à faire dans le sacrifice intérieur *(antaryāga)* dit : « le *sādhaka* doit méditer les *mudrā* en esprit » (*manasā bhāvayen mudrāḥ* — *id.*, XXXV, 74) : elles ne sont, dans ce cas, que mentalement exécutées; ou, plus exactement, intensément méditées, « réalisées »[3]. Ce cas, du rite mental ou intériorisé, où aucun geste n'est fait, n'est pas rare, et il est toujours considéré comme d'une sorte plus haute que le rite matériel : les *mudrā*, dans cette hypothèse, doivent acquérir, elles aussi, cette valeur supérieure.

Sans doute, les *mudrā* ont-elles nécessairement une face mentale puisqu'elles sont pensées par l'adepte en même temps qu'il les exécute corporellement. Mais il peut y avoir encore davantage : elles peuvent être vécues au plan métaphysique. Quand, par exemple, le YoHṛ. (I, 57-71) décrit l'énergie divine comme prenant la forme de neuf *mudrā*, le *sādhaka* doit à la fois faire les gestes des mains symboliques prescrits et les « réaliser » comme des formes de l'activité *(kriyāśakti)* divine, associant ainsi étroitement les plans corporel et métaphysique[4].

On peut, à ce propos, citer un auteur śivaïte du Sud de l'Inde mais de tradition cachemirienne, Maheśvarānanda (x^e siècle), car il apporte une intéressante interprétation métaphysique des *nyāsa* dans le *śloka* 45 de sa Mahārthamañjarī. Voici ce texte : « Le réseau de gestes relevant

(1) Comme le sceau royal est symbole de l'autorité, la *mudrā* symboliserait le pouvoir de la divinité ; ou, comme le sceau authentifie un contrat, la *mudrā* scellerait un pacte liant l'adorateur à la divinité — cf. Dale Saunders, Symbolic Gestures in Buddhism, *Artibus Asiae*, vol. 21, 1957.

(2) On a pu, en milieu bouddhique, trouver une justification à l'association *mantra-mudrā* - élément mental dans la théorie du triple corps, *vāk-kaya-citta* : ce sont trois aspects coordonnés et complémentaires d'un ensemble.

(3) *bhāvayati*, causatif de *BHU*, c'est : faire devenir, faire naître, mais aussi se consacrer, contrôler ; enfin, avoir présent à l'esprit, considérer, connaître. Le mot *bhāvanā* (f.) qui s'y rattache désigne notamment la concentration mentale intense, la puissance créatrice et efficiente de l'imagination, la réalisation mystique (dans la voie de l'énergie selon le TĀ.).

(4) On sait que le mot *mudrā* a plusieurs sens, dont celui d'attitude mystique ; la *mudrā* est alors sceau de l'ineffable, purement spirituelle ; sur ces sens, voir la Mahārthamañjarī, dans l'édition de L. Silburn citée à la note suivante, p. 60 et sq., le Tantrāloka, XXXII, 1-3, etc.

de la voie des pensées dualisantes fait prendre contact avec la non-dualité. L'eau d'offrande est le jeu du connaissable; les fleurs, les états nourriciers de notre propre essence »[1].

Maheśvarānanda, dans son propre commentaire, le Parimala, explique que ce « réseau de gestes », c'est *l'aṅganyāsa* effectué par l'adepte qui, en faisant ces impositions sur son corps, prend en réalité conscience du Soi, ce qui détruit toute dualité. Il unit en effet ainsi la prise de conscience de l'Absolu aux diverses parties de son corps touchées par le *nyāsa* et qui sont, de ce fait, appréhendées en esprit par une intuition globale indifférenciée dont la nature est la réalisation de la totale plénitude du « Je » absolu. Et Maheśvarānanda cite alors une stance de son *paramaguru* Śivānanda : « J'accomplis la purification — cette totale purification des deux mains — qui n'est que pure Conscience répandue jusque dans les doigts et où l'acte à faire coïncide exactement avec sa Cause. Je réalise et rends présent par la pratique du *ṣaḍanga* [*nyāsa*] le surgissement des nobles Énergies, l'Omnisciente et les autres, qui sont dans le Soi du Seigneur ». Les versets, pas plus que leur glose, ne sont d'une lecture aisée; la terminologie, la métaphysique, sont celles de l'école Krama, du śivaïsme cachemirien. Mais l'interprétation du *nyāsa* comme une opération d'ordre métaphysique où les gestes sont subordonnés à la pensée, elle-même dominée par la prise de conscience sans dualité de la divinité, est claire : la portée du *nyāsa* est transcendante, sa nature est spirituelle. La formule de la *Pārameśvara-Saṃhitā* — *vyāparo mānaso hyeṣa nyāsaḥ* — paraît par comparaison bien modeste; mais toutes les formulations rencontrées — et je crois avoir fait un choix impartial — mettent bien les impositions du même côté, celui de la conscience.

Il reste, pour achever cette étude, à passer assez rapidement en revue quelques-uns des *nyāsa* qu'on voit le plus souvent prescrits dans les textes et les manuels (ceux du moins que nous n'avons pas déjà examinés).

ṛṣyādinyāsa — l'imposition du *ṛṣi*, etc.

Quand un texte prescrit l'usage d'un *mantra* à de certaines fins, l'énoncé en est presque toujours suivi de l'indication du sage *(ṛṣi)* qui est censé en avoir eu la révélation, de son mètre *(chandas)*, de la *devatā* qu'il exprime, d'une syllabe ou d'un mot qui en est le germe *(bīja)*, la forme abrégée ou la quintessence; parfois aussi de son énergie

(1) *avikalpatayā marśo vikalpavargasyāṅgasannāhaḥ*
arghyaṃ vedyavilāsaḥ puṣpāṇi svabhāvapoṣakā bhāvāḥ.
Voici la référence de ce texte :
— *Maheśvarānandapraṇītā mahārthamañjarī svopajñāparimalākhyavyākhyopetā* (Varanasi : Vārāṇaseya Sanskrit Viśvavidyālaya, 1972), p. 112-113 ; traduction française de Lilian Silburn : *La Mahārthamañjarī*, p. 149 : je n'ai pas reproduit ici cette traduction.

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

(śakti) et de sa pointe *(kīlaka)* et, enfin, de son emploi *(viniyoga)*[1]. Or la première chose à faire, si on veut employer ce *mantra*, c'est d'imposer sur soi ceux de ces éléments qui sont énoncés : conduite qui est de règle et à observer même si elle n'est pas expressément prescrite. Elle peut n'intervenir qu'au début d'un rituel, si celui-ci ne concerne qu'un *mantra* (ainsi dans la plupart des exemples donnés dans le *Mantramahārṇava*) ; mais si le rite, plus long, exige l'application de plusieurs *mantra*, le *ṛṣyādinyāsa* peut être chaque fois prescrit — ainsi l'imposition de la *mātṛkā*, qui très souvent doit suivre les *ṛṣyādinyāsa* et *ṣaḍaṅganyāsa* du *mantra* principal, commence à son tour par l'imposition de ses *ṛṣi*, etc. : voir plus loin, p. 87. (Cela est à tel point que même le *haṃsa mantra* de l'*ajapājapa*, qui n'est à bien des égards que le mouvement naturel de la respiration accompagné des deux syllabes *ham* et *sa*, est supposé avoir ses *ṛṣi*, etc., qu'il faut d'abord imposer : tout au plus admettra-t-on parfois que c'est là une imposition spontanée : *sahajaṃ nyāsam*, cf. Dakṣiṇāmūrtisaṃhitā, VII, 17-20). La raison d'être de ce rite, c'est qu'on commence ainsi par s'assimiler le *mantra*, par opérer une première identification générale avec lui en prenant en soi ses éléments principaux, après quoi viendra tout le rituel (dont nous avons vu des exemples) au terme duquel l'adepte atteindra l'identification parfaite avec la Réalité dont le *mantra* est la forme phonique, par quoi le but recherché sera atteint. Mais pour pouvoir effectuer cette transformation complète, ce véritable « changement de régime ontologique », puisqu'il s'agit de passer de la vie ordinaire à l'état de

(1) Ces éléments ne sont pas toujours énoncés. Il doit y avoir au moins le *ṛṣi*, le *chandas* et la *devatā*, indispensables, et dont la mention est la plus ancienne (avec celle du *viniyoga*), remontant aux *anukramaṇi* du Véda. Les autres sont d'usage proprement ' tantrique ' mais ils n'apparaissent pas toujours. On ne saurait donc les envisager comme des éléments nécessaires de tout *mantra* tantrique.

Le *ṛṣi* est, bien entendu, purement fabuleux — c'est d'ailleurs parfois une divinité. Pour le *chandas*, il peut être réel s'il s'agit d'un *mantra* d'origine védique, ou si le *mantra* proprement ' tantrique ' a effectivement une structure correspondant à un certain mètre. Mais les *mantra* non védiques étant souvent formés d'un bref groupe de syllabes (parfois imprononçable) ou même d'un seul *bīja*, tels *Hrīṃ* ou *Sauḥ*, ou des cinquante *varṇa* de la *mātṛkā*, ils ne sauraient à proprement parler avoir de mètre : on trouve même des listes des *ṛṣi* et *chandas* de chacun des cinquante *varṇa*... Dans d'autres cas, plusieurs mètres sont donnés. Cette mention n'est donc conservée dans bien des cas que comme une sorte de référence à la tradition védique, référence effective parfois — ainsi les *mantra* tantriques, dont des éléments sont tirés d'un texte védique, se voient attribuer le même mètre que le passage d'où viennent ces éléments. En dehors de ces cas, la référence semble être purement théorique ; encore que, pour les adeptes contemporains, le *chandas* exprime, sinon un mètre, du moins un nombre, un rythme intérieur particulier au *mantra* : cela n'a, pour lui, rien de théorique. Cela reste en tout cas un élément à verser au dossier des relations védisme-tantrisme.

Le *bīja* est parfois formé d'un ou plusieurs mots, ce qui est contradictoire. La *śakti* est, en théorie, la portion centrale du *mantra* et est censée en condenser l'énergie, mais sa place, comme sa formule, sont tout à fait variables. Le *kīlaka*, enfin, pointe ou coin, devrait être à la fin du *mantra* pour se loger comme une flèche dans la cible visée, mais sa place et sa forme varient également.

Un élément complémentaire, le *kavaca* (au sens d'amulette ou formule protectrice) est parfois encore ajouté aux précédents.

libéré vivant identifié à l'absolu[1] — ou même s'il s'agit plus modestement et plus couramment de se rendre apte à employer efficacement un *mantra* à des fins utilitaires — il faut avoir dès le départ un corps et un mental préparés et déjà quelque peu modifiés et purifiés, en s'assimilant déjà quelque chose du *mantra*, et c'est à cela que sert ce *nyāsa* préliminaire[2].

« Sans imposition du *ṛṣi*, du mètre et de la *devatā*, la récitation d'un *mantra*, même indéfiniment multipliée, resterait stérile » (tantra cité dans le TBhS, p. 169).

Ce *nyāsa* se fait toujours dans l'ordre donné ci-dessus et sur les mêmes points du corps, successivement : la tête, la bouche, le cœur (qui sont les trois points obligés correspondant à *ṛṣi*, *chandas* et *devatā*), puis sexe (ou *mūlādhāra*), pieds et/ou nombril et sur tout le corps *(sarvāṅga)*. La formule employée est du type : (*Om*+) énoncé du *ṛṣi*, etc., au datif +*namaḥ* (la partie du corps touchée, au locatif, étant parfois également énoncée). Ainsi, pour le *mantra Om namaḥ śivāya*, dont les *ṛṣi*, etc., sont présentés comme suit :

ṛṣi Vāmadeva, *paṅktichandas*, *Īśanadevatā*, *oṃ bījam*, *namaḥ śakti*, *śivāya kīlakam*, *caturvidhapuruṣārthasiddhyarthe nyāse viniyogaḥ*- on a :

om vāmadevārṣaye namaḥ, sur la tête
paṅktichandase namaḥ, sur la bouche
Īśanadevatayai namaḥ, sur le cœur
om bījāya namaḥ, sur le sexe
namaḥ śaktaye namaḥ, sur les pieds

(1) C'est là le principe, valable même si cette transformation n'est le plus souvent que théorique, imaginée ; cf. ci-dessus, p. 75, note 2.

(2) On voit là la dialectique habituelle de la *pūjā* tantrique : *deva eva yajed devam*, *nādevo devam arcayet*, qu'on retrouve sans cesse et qui explique aussi bien les purifications au cours de la *pūjā* que les successions des *nyāsa* déificateurs (ceux que nous avons vus précédemment, par exemple). Il faut déjà être divinisé pour adorer un dieu par un culte qui aboutit à la divinisation, et déjà « mantrisé » pour utiliser et pour assimiler davantage un *mantra* : il faut avoir, en quelque mesure, au départ ce vers quoi on tend.

Ne faudrait-il pas voir là une manifestation de ce qui est, me semble-t-il, une tendance intellectuelle assez profonde en Inde : un certain refus de (ou une difficulté à) concevoir un premier commencement ou un progrès qui serait avènement nouveau : avant de commencer, les choses sont en quelque manière déjà là. C'est le point de vue si répandu du *satkāryavāda*, pour qui l'effet préexiste dans la cause ou, pour la cosmologie, de toutes les cosmogonies cycliques.

Bien entendu, dans la mesure où la *pūjā* fait suite au — et conserve certains éléments du — sacrifice brahmanique ancien, la divinisation préliminaire de l'officiant tantrique peut être considérée comme continuant, sous une forme différente, les rites par lesquels le sacrifiant et la victime étaient préalablement consacrés pour pouvoir entrer en communication avec les dieux sur l'aire sacrificielle. Sans doute faut-il encore ajouter que, dans le cours du rituel, les *nyāsa* semblent n'avoir qu'un rôle et une efficacité passagers : chaque partie du rite comportant des impositions qui sont en quelque sorte annulées par celles qui les suivent, ou par l'*ācamana* qui les sépare. (Observation que je dois à M^me^ Brunner.)

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

śivāyeti kīlakāya namaḥ, sur le nombril
caturvidha... viniyogāya namaḥ, sur tout le corps[1].

On peut se demander ce qui motive le choix de telle ou telle partie du corps pour le *nyāsa*. Un très large relevé des *nyāsa* dans plusieurs traditions permettrait peut-être de découvrir des constantes et d'arriver à des conclusions : le travail (s'il en vaut la peine) reste à faire. Pour le cas présent, le choix paraît correspondre à des points importants de l'image corporelle telle qu'elle est vécue dans le culte, le yoga et la pratique mantrique[2].

Il arrive que cette série d'impositions se place après le *karanyāsa*, mais elle précède normalement une autre série, d'occurrence également générale : l'*aṅganyāsa* ou *karāṅganyāsa*.

Āṅganyāsa ou *karāṅganyāsa*.

L'imposition sur le corps — ou sur les mains, puis sur le corps — des *aṅgamantra* est aussi une de ces opérations en quelque sorte préliminaires qui, placées au début d'un rite, servent à imprégner le corps et la pensée de l'officiant de l'énergie et des pouvoirs du *mantra* ou de la divinité dont ces *aṅga* représentent des qualités ou des aspects fondamentaux. Nécessaire au début de toute pratique mantrique, inclus donc dans des rites obligatoires, il fait partie — comme le *nyāsa* des *ṛiṣyādi* et celui de la *mātṛkā* — des pratiques journalières de l'hindouisme.

Ce rite est également appelé *sakalīkaraṇa*. La SŚP. le définit ainsi : « Il faut entendre par *sakalīkaraṇa* l'imposition sur le corps, en commençant par le cœur et en terminant par les mains, et sur les doigts à partir du petit doigt, des *mantra* dont le premier est *HṚD* »[3].

Les six *aṅga* (auxquels on associe parfois, dans le śivaïsme, les cinq *vaktra*, visages ou bouches de Śiva, pour former les onze *samhitāmantra*) sont peut-être une notion d'origine śivaïte, mais on la retrouve dans

(1) Selon le Mantramahārṇava, I, 6 (folio 91).

Certains textes précisent en outre les *mudrā* employées pour ces impositions. Ainsi le Sārasaṅgraha, cité dans le TBhS. V, p. 170 : les impositions des *ṛṣi*, *chandas* et *devatā* se font avec quatre doigts en excluant le pouce — de même pour le *bīja* et la *śakti*. Mais le *kīlaka*, selon un autre auteur, s'impose des deux mains séparées sur tout le corps : il en sera de même si, comme c'est le plus souvent le cas, c'est le *viniyoga* qui termine la série.

(2) Un petit traité moderne, la *Yoga-mantra-saṃhitā*, explique : le *ṛṣi* qui a 'vu' le *mantra* est pour l'adepte comme son maître : on le place sur la tête par respect ; le mètre étant fait de mots et de syllabes se place sur la bouche ; la déité, résidant dans le cœur de toutes les créatures, doit s'imposer sur le cœur ; et le germe sur le sexe.

(3) Traduction de H. Brunner (SŚP., vol. 1, p. 132), voici ce texte :

Hṛdayādikarānteṣu kaniṣṭhādyangulīṣu ca | hṛdādimantravinyāsaḥ sakalīkaraṇaṃ matam ||

Ce *nyāsa* est aussi appelé *ṣaḍanganyāsa*, *hṛdayādinyāsa*, ou *hṛdayādiṣaḍaṅganyāsa* et, pour les mains, *anguṣṭhādiṣaḍaṅganyāsa*.

Le MNT., V 125, appelle le double *ṣaḍaṅganyāsa* (sur les mains et sur le corps) : *aṅgakalpanā*, confection des *aṅga*. L'adepte doit en effet confectionner les *aṅgamantra* selon les règles (cf. page suivante, note 4) en même temps qu'il les impose, par quoi, d'ailleurs, il se confectionne des mains et un corps divinisés. Parfois *netra* ne figure pas parmi les *aṅga*, qui ne sont alors que cinq — c'est le *pañcāṅganyāsa* prescrit dans divers textes — ainsi le Nāradapañcaratna, III, 3, 10-11.

tout l'hindouisme puranique ou tantrique et même chez les Jaïns. En dépit de leur nom, ces *aṅga* ne sont pas des membres ou parties du corps, mais des éléments à valeur symbolique, rattachables à des parties de l'image (mentale) d'une divinité ou d'un *mantra* — ou encore des pouvoirs qui en émanent, tels les rayons du soleil[1] — et qui se placent par le *nyāsa* sur différents points du corps humain mis en correspondance avec eux et vécus par l'adepte comme tels et comme s'imprégnant des pouvoirs divins[2]. « Il faut faire le *ṣaḍaṅganyāsa* pour acquérir la perfection du corps *(dehasya siddhaye)*, dit la Pārameśvara-Saṃhitā (VII, 21). (Cela à propos de l'*ajapājapa* du *hamsamantra* qui, quant à lui, n'a évidemment pas de membres ni de corps, puisqu'il ne s'agit que du souffle assimilé à l'énergie divine; l'imposition des *aṅga* de ce *mantra* se fait d'ailleurs avec des entités lumineuses : soleil, lune, etc. — la Hamsopaniṣad, 12, contient une prescription analogue.) Les *aṅga* sont le cœur *(hṛdaya)*, la tête *(śiras)*, la mèche de cheveux *(śikhā)*, la cuirasse *(kavaca)*, l'œil *(netra)*[3] et l'arme *(astra)*. Ils sont imposés respectivement sur le cœur, la tête, l'occiput à l'emplacement de la mèche, le haut des bras près des épaules, les yeux ou le front et les mains; ou, dans le cas d'impositions sur les mains, sur les doigts et la paume. Ils sont toujours énumérés et imposés dans le même ordre, et leur formation obéit, elle aussi, à des règles précises, les mêmes, semble-t-il, dans toutes les traditions. Ces *mantra* se présentent de la façon suivante : on énonce d'abord (pas toujours) *Om* qui est suivi le plus souvent d'un ou de plusieurs *bīja* monosyllabiques[4] et parfois d'un autre élément[5] — variant les uns comme les autres selon le *mantra*

(1) Il y a aussi des aspects secondaires appelés *upāṅga* : membres accessoires, qu'on impose parfois à la suite des premiers.

(2) Ils sont aussi parfois représentés comme des divinités séparées, que l'on place rituellement sur ou autour de l'image servant au culte — ainsi SŚP., III, vol. 1, 85-90 (vol. 1, p. 208-210). Sur les *aṅga* et leur symbolisme dans le śivaïsme, voir la SŚP., introduction, p. xxxiv, et III, 71-74 (vol. 1, pp. 194-197), ainsi que vol. 3, pp. 400-404 (note 440).

(3) Dans la tradition śivaïte, il s'agit du troisième œil de Śiva, celui de la Connaissance, situé sur le front entre les deux autres : le mot *netra*, dans l'*aṅgamantra netra*, y est au singulier (pour le troisième œil) ou au pluriel (pour les trois yeux), jamais au duel.

(4) Les consonnes servant à former ces *bīja* varient selon les dieux, les écoles, etc. Mais l'élément vocalique est stéréotypé — *saḍdīrghair ādyādyabījena karāṅganyāsanam* dit le Phetkāriṇītantra, tel qu'il est cité dans le TBhS. (p. 170) — Cf. MNT., V, 125 et comm. (p. 101 du texte sanskrit) : on forme les *bīja* à partir du *bīja* ou de la *vidyā* principale *(ādyabījena)* du *mantra* en l'associant, dans l'ordre, aux six « voyelles » longues, *Ā*, etc. *(ṣaḍdīrghair ādi...)*, en fait à *ā*, *ī*, *ū*, *ai*, *au* et *aḥ* ; on aura ainsi, à partir de la *vidyā SAUḤ* : *sāṃ*, *sīṃ*, *sūṃ*, *saiṃ*, *saḥ* ; à partir de *HRĪṂ* : *hrām*, etc.

Les *vaktramantra* se font par contre avec les voyelles brèves. Mêmes indications dans l'Agni-Purāṇa, XXV, 5 sq. (chapitre vaiṣṇava) ; de même (pour les seuls *aṅgamantra*) la Jayākhyasaṃhitā, VI, 105 sq., etc.

(5) Dans la tradition du Pāñcarātra, le LT. (chap. XXXIII) donne les *aṅga* de la *tārikāvidyā* de Tārā utilisée dans le culte de Lakṣmī : on ajoute aux *aṅga* un terme *(jñāna, aiśvarya, śakti, bala, tejas)* dont l'invocation fait que le *nyāsa* apporte en outre à l'adepte chacune des qualités énumérées — les *aṅga* sont du modèle *Oṃ hrāṃ jñānāya hṛdayāya namaḥ* (noter que l'*aṅgamantra netra* porte : *netrabhyām* : les deux yeux, au lieu des trois yeux śivaïtes). Le commentaire de ŚT., XVIII, 6 (p. 713), śivaïte, joint de la même façon aux six *aṅga* l'énoncé des six qualités *(guṇa)* ou gloires infinies de Śiva, l'omniscience, etc. La SŚP., III, 71-3, associe

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

principal — après quoi vient l'énoncé de l'*aṅga*, au datif, puis l'interjection finale qui est, selon les *aṅga* et dans l'ordre : *namaḥ*, *svāhā*, *vaṣaṭ*, *huṃ*, *vauṣaṭ* et *phaṭ*[1]. Cet ordre étant caractéristique, les impositions se font parfois seulement avec cette partie du *mantra* — appelée *jāti*, c'est-à-dire espèce ou catégorie — qui suffit pour représenter et identifier l'*aṅga*[2].

Voici, à titre d'exemple, les *aṅgamantra* de la triple *vidyā Parā*, *Parāparā* et *Aparā*, selon le MNT., œuvre moderne, certes, mais reprenant des notions traditionnelles :

oṃ sām hṛdayāya namaḥ, *oṃ sīṃ śirase svāhā*,
oṃ sūṃ śikhayai vauṣaṭ, *oṃ saiṃ kavacāya hum*,
oṃ sauṃ netrebhyaḥ vaṣaṭ, *oṃ saḥ astrāya phaṭ* (III, 60-61).

Selon certains textes (ainsi un tantra cité dans le TBhS., p. 170), la main devrait faire des *mudrā* différentes selon l'*aṅgamantra* imposé.

Cette sextuple imposition est parfois effectuée sur les mains avant de l'être sur le corps : la main, tout naturellement, reçoit les *aṅga* avant de les imposer ailleurs. On a alors une variante du *karanyāsa* que nous avons vu précédemment — où d'ailleurs parfois (dans le *sakalīkaraṇa* par exemple) les *aṅga* étaient également imposés.

La formule utilisée est un peu différente de celle de l'*aṅganyāsa*. C'est soit une formule courte, du type *aṅguṣṭhabhyāṃ namaḥ*, *tarjanibhyām svāhā*, etc.[3], soit plus complexe, du modèle *bīja*+divinité et *aṅga*, au datif, +doigt ou paume, au locatif, +exclamation finale, ainsi : *hrīṃ śrimadekajaṭayai hṛdayāya aṅguṣṭhabhyāṃ namaḥ*. L'imposition se fait normalement du pouce à l'auriculaire, puis sur les deux paumes. Comme d'autres *nyāsa*, il doit parfois être exécuté trois fois : selon l'émanation, du pouce à l'auriculaire; selon la résorption, en sens inverse; ou selon la conservation, en allant de la base du médius à l'index[4]. Certains textes prescrivent des *mudrā* différentes selon l'emplacement (TBhS., p. 170). Les formules utilisent le locatif duel pour les doigts et les paumes car le *nyāsa* doit se faire simultanément et séparément sur les deux mains : avec le pouce sur les doigts de la même main, avec l'index sur le pouce, puis avec les quatre doigts de la main droite sur la paume gauche et vice versa[1].

les *aṅgamantra* à cinq autres attributs de Śiva (*netra* est parfois omis — cf. ci-dessus p. 84, note 3). Dans les textes śivaïtes, cela arrive assez souvent lorsqu'il ne s'agit pas de *nyāsa*.

(1) *Phaṭ* est d'ailleurs partout appelé *astra* (ou *heti*) *mantra* — c'est l'arme, le projectile, l'arme d'Agni notamment. Il fulgure, dit le TĀ (XV, 232) comme la flamme du feu du temps, détruisant et purifiant les corps, grossier et subtil, de l'adepte. Même désignation de *phaṭ* dans le bouddhisme — cf. Finot, « Manuscrits sanskrits de sādhanas », *J. As.*, 1934, p. 60 : *phaṭ phaṭ sarvāṅgeṣvastram... arpayet.*

(2) Règle qui ne laisse pas de souffrir des exceptions dans certaines traditions. Voir, par exemple, pour le śivaïsme du Sud, les notes de N. R. Bhatt à son édition du Rauravāgama (I, 1, 4, vol. 1, p. 18) ; également le comm. de la Haṃsopaniṣad par Upaniṣadbrahmayogin (éd. Adyar, p. 566). Il peut aussi y avoir des variantes pour les rites optionnels *(kāmyakarmāni)*.

(3) Précédée parfois d'un *bīja* formé comme indiqué ci-dessus : MNT., V, 126, comm. (p. 101) : de *hrām aṅguṣṭhabhyāṃ namaḥ* à *hraḥ karatalabhyāṃ phaṭ*.

(4) Cela selon le TBhS. (p. 170) ; mais il peut y avoir d'autres façons d'opérer : ainsi Nāradapañcaratna, III, 3, 24. Ce triple *nyāsa* a en principe pour sens de symboliser la triple activité de la divinité, donc d'imposer celle-ci dans tout son dynamisme cosmique. Mais chacun des trois *nyāsa* peut aussi être censé avoir un effet particulier (cf. Nāradapañcaratna, *loc. cit.*), ou encore être prescrit chacun pour une catégorie différente d'adeptes (cf. Tāriṇīpārijāta, p. 23).

mātṛkānyāsa.

On reste, avec le *mātṛkānyāsa*, dans la série des impositions qui assurent cette divinisation en quelque sorte préliminaire de l'officiant, indispensable pour adorer effectivement une déité ou un *mantra*. On le retrouve donc presque toujours dans la première partie de la *pūjā*; mais en principe pas dans le culte d'un *mantra* où, par contre, le *nyāsa* des *ṛṣi*, etc., et des *aṅga* est toujours présent. Ce dernier est toutefois volontiers associé à l'imposition de toutes les lettres du *mantra (mantramātṛkānyāsa)*, opération qu'on peut d'autant plus être tenté de rapprocher du *nyāsa* de la *mātṛkā* que celle-ci, pour l'imposition, est traitée comme un *mantra* (on dit parfois *mātṛkāmantranyāsa*) ayant *ṛṣi*, *aṅga*, etc. : toutes ces procédures sont répétitives et tendent à s'interpénétrer. Le TBhS. le souligne lorsqu'il commence la section du *mātṛkānyāsa* en citant le Phetkāriṇī-Tantra : « sans l'imposition de leurs lettres, les *mantra* restent muets. Pour assurer le succès de tous les *mantra*, il faut donc d'abord en imposer les lettres »[2]. Dans bien des cultes, on trouve des séries de *mātṛkānyāsa* ajoutant aux *antar-* et *bahir-nyāsa* qui forment le *mātṛkānyāsa* stricto sensu, que nous décrivons ici, l'imposition des mêmes cinquante ou cinquante et un phonèmes conjoints à des éléments cosmiques (par exemple les *kalā* — voir le *kalāmātṛkānyāsa* cité plus loin, p. 96) ou encore le *nyāsa* des lettres d'un *mantra*, lui-même parfois associé à celui de la *mātṛkā* (ainsi ci-dessous p. 98). On obtient de cette façon des séries de *mātṛkānyāsa* : neuf sont énumérés plus loin (p. 97) — on pourrait en donner bien d'autres exemples.

La *mātṛkā* — ou les *mātṛkā* : les « petites mères » — ce sont les phonèmes de l'alphabet sanskrit[3] considérés comme autant d'aspects de l'énergie divine ou, pris tous ensemble, comme la totalité de cette énergie sous sa forme de parole (le Śāradātilaka, VI, 2, l'appelle le corps phonématique, *varṇatanu*, de la Déesse) qui « exprime » la manifestation, l'amenant à l'existence en l'énonçant. Ce sont les éléments phoniques de base servant à former les *mantra* comme à créer, soutenir, animer

(1) On trouve des *aṅga-* ou *karāṅganyāsa* décrits ou prescrits dans bien d'autres textes que ceux allégués ci-dessus ou dans les notes précédentes. Par exemple le TĀ (chapitre 30), le SvT. (I, 71-2), le NT. (II, 28-33), le Kālikāpurāna, la Jayākhyasaṃhitā (VI, 105 sq.), etc.

(2) *mantrā mūkatvam āyānti vinyāsena vinā lipeḥ |*
sarvamantrasiddhyartham tasmād adau lipiṃ nyaset || (TBhS., p. 159).
Un petit manuel moderne *(Śrīvidyānityāḥnika)* décrit la *mātṛkā* comme un grand *mantra* servant à imposer la déesse Mātṛkāsarasvatī : *śrīmātṛkāsarasvatīnyāsamahāmantra.*

(3) Qui a 49 phonèmes, mais les textes tantriques en comptent généralement 50, en y ajoutant le groupe *KṢA*.

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

et à sorber), l'univers[1]. Leur imposition devrait donc apparaître comme un facteur essentiel de la divinisation de l'officiant et sans doute l'est en théorie, sinon en pratique. Le *mātṛkānyāsa* peut paraître jouer un rôle plus grand dans les écoles — comme le Śivaïsme du Cachemire — où les spéculations sur le rôle cosmogonique des phonèmes ont été particulièrement développées. L'importance et le rôle de la *mātṛkā* faisant toutefois partie du fonds commun ' tantrique ', il n'est pas étonnant que ce *nyāsa* se retrouve sous une forme ou une autre dans toutes les traditions. C'est cependant surtout dans les textes śivaïtes de śākta qu'on le rencontre sous sa forme complète, qu'on va décrire maintenant.

L'imposition de la *mātṛkā* suit normalement les *ṛṣyādi-* et *karāṅga-nyāsa* (dans le MNT. elle les précède, mais c'est un ouvrage moderne et qui ne fait pas autorité). Elle se divise ordinairement en trois parties.

D'abord, puisqu'on considère la *mātṛkā* comme un *mantra*, on en donne le ṛṣi, etc., puis les *aṅga*, qu'il va falloir imposer. Ceci est entièrement arbitraire et ne répond qu'à l'idée que la *mātṛkā* doit, dans son contexte (dans la mesure où on l'impose ?), être traitée exactement comme un *mantra*. Bien entendu, ṛṣi, mètre, etc., varient selon les textes et les écoles. Le *nyāsa* en est fait de la manière habituelle. Il est suivi de *karanyāsa* et d'*aṅga* ou *karāṅganyāsa*, sur les mains et/ou sur le corps[2].

Ensuite a lieu l'imposition interne, *antarmātṛkānyāsa*, opération en général purement mentale consistant à se concentrer sur les six *cakra* ou *ādhāra* du corps subtil) qui s'étagent de la base de la colonne vertébrale au sommet de la tête et qu'il faut visualiser comme six lotus ayant chacun une couleur différente et un nombre particulier de pétales de deux à seize, sur chacun desquels on impose mentalement un des cinquante phonèmes : « Ce qu'on appelle *nyāsa* interne consiste à faire l'imposition en énonçant (*uccārya*) chaque phonème suivi du mot *namaḥ* en allant du *mūlādhāra* au *brahmarandhra* »[3]. Les textes soulignent en général le rôle essentiel de la concentration de l'esprit, de l'image mentalement évoquée, des centres du corps subtil et des phonèmes : l'adepte doit — au moins en théorie — visualiser clairement

(1) « La *mātṛkā*, mère des dieux, origine des *mantra* », dit le Gandharvatantra (IX, 14) lorsqu'il expose ce *nyāsa*. Et Abhinavagupta dans le TĀ. (XV, 130-131) : « Cette énergie intérieure, encore incluse de Bhairava sous son aspect de masse des sons, on l'appelle *mātṛkā*, car elle est la mère de tout ce qui doit apparaître » (vol. IX, p. 58).

(2) La formule utilisée est généralement du type : un groupe de consonnes *(varga)* encadre les deux voyelles (une brève, puis une longue), les unes et les autres avec le *bindu* : *am kaṃ, etc.* — la partie de la main ou l'*aṅga* — à *ḷāḥ* appropriée (*namaḥ*, etc.) ; ce qui permet d'imposer seize voyelles (six fois deux) et tous les autres phonèmes. Cf. par exemple Nityotsava (*ṛṣyādiprakaraṇam*), p. 28.

(3) Vaiṣṇava-Gautamīya, cité dans TBhS., p. 160. Les impositions sur les lotus ne seront pas nécessairement faites dans l'ordre de leur étagement de bas en haut ; ainsi la Dakṣinamūrti Saṃhitā citée par TBhS., p. 160 ; cette saṃhitā, qui est un texte de *śrīvidyā* et non du Pāñcarātra, contient dans son huitième *paṭala* la description d'une *mātṛkāpūjā* incluant *ṣaḍaṅga-* et *antarmātṛkānyāsa*, grâce auxquels nous dit-on (*śl.* 16) le mantrin deviendra *varṇasvarūpa*, donc identifié en son essence avec l'énergie divine des phonèmes. Cette *pūjā* se poursuit par le *dhyāna* de la *mātṛkādevī*, puis par le tracé d'un *yantra* où un culte sera rendu à celle-ci.

les *cakra* de son corps et y voir les phonèmes imposés comme des lettres brillantes formant des gouttes d'énergie dont la présence le transforme en éveillant ces centres d'énergie vitale et cosmique. Cette représentation peut s'accompagner de la récitation à voix haute ou basse des phonèmes imposés. Il peut s'y ajouter la vision en esprit d'une divinité également perçue dans le corps[1]. « Ce *nyāsa* doit être fait en méditant, l'esprit bien concentré. Il faut se représenter Viṣṇu, pure conscience, s'étendant du *mūlādhāra* au *brahmarandhra* et imposer la *mātṛkā* avec l'essence du nectar coulant du *bindu* suprême, en énonçant séparément chacune de ses lettres »[2]. Certains textes prescrivent en outre, d'accompagner l'imposition (ou de la faire précéder) d'un *prāṇāyāma* où le souffle respiratoire est imaginé comme associé aux diverses catégories de phonèmes, puis comme circulant avec eux dans tout le corps qu'ils imprègnent ainsi de leur énergie[3]. L'*antarmātṛkānyāsa* relève à cet égard du même esprit que les *nyāsa* complexes que nous avons vus plus haut (p. 68 sq.) où l'image corporelle mentalement évoquée joue un rôle essentiel.

Vient enfin l'imposition externe *(bahirmātṛkānyāsa)* des cinquante phonèmes, dans l'ordre grammatical, de *A* à *KṢA*, sur cinquante points du corps « grossier », faite avec la main — généralement avec des *mudrā* différentes selon les parties du corps et en énonçant soit seulement le phonème « orné » du *bindu* et suivi de *namaḥ*, soit ces éléments précédés d'un *bīja* variable selon les écoles[4]. Le *nyāsa* externe se fait souvent trois fois, dans un ordre différent, selon qu'il s'agit d'imposer les phonèmes dans le sens de l'émanation, de *A* à *KṢA* (puisque c'est dans cet ordre qu'ils manifestent l'univers), ou selon la conservation, ou encore de *KṢA* à *A*, et c'est alors le procès de la résorption phonématique qui est imposé — nous avons déjà vu ce triple *sṛṣṭi-sthiti* et *saṃhāra-nyāsa* et indiqué son sens (voir ci-dessus, p. 86).

Les règles du *nyāsa* externe varient aussi selon les textes : le Tārābhaktisuddhārnava en cite plusieurs[5].

Il existe une autre imposition des cinquante phonèmes beaucoup moins fréquente : le *mālinīnyāsa*, que nous avons déjà rencontré (ci-dessus p. 69 et p. 70) dans un *nyāsa* complexe décrit dans le Tantrāloka. La *mālinī*, précisément, est un ordre particulier des phonèmes, le premier étant *Na* et le dernier *Pha*, qu'on trouve exposé notamment dans le śivaïsme du Cachemire (en particulier dans le

(1) TBhS., p. 160. De même : Nityotsava, p. 94 : *iti dhyatvā manasā puṣpāñjaliṃ dattvā mātṛkāḥ... svāṅgesu nyaset.* On peut aussi se reporter au MNT., V, 112.

(2) TBhS. citant le Vaiṣṇava-Gautamīya. Cette description, comme le nom même du texte, laisserait supposer qu'il s'agit d'une œuvre vaiṣṇava. Je n'ai toutefois pas encore trouvé, dans les textes vaiṣṇava que j'ai pu consulter, de description du *mātṛkānyāsa* semblable exactement à celui des textes śivaïtes, qui est plus complexe et que je décris ici.

(3) Citation d'un tantra *(« tantrāntara »)* dans TBhS., V, p. 159.

(4) Les prescriptions sont diverses. Mais souvent les voyelles sont imposées sur le visage et la tête, les consonnes sur le corps, et les semi-voyelles, spirantes et *KṢA* sur le cœur, en les associant à des éléments constitutifs du corps, du souffle et du Soi. Ainsi Gandharvatantra, IX, 25-31 ; Agni-Purāṇa, chap. 293, 37-39 : *lipinyāsa* ; Tāriṇīpārijāta, p. 18-19, etc.

(5) *TBhS.*, p. 160-162.

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

IIIe chapitre du MVT) et dans certains textes Kaula. Elle est censée être une forme spécialement efficace, énergétique, des phonèmes[1] : dans le passage que je viens de rappeler du TĀ. (XV, 121-142), son *nyāsa* est prescrit pour charger le corps d'énergie *(nyasecchāktaśarīrārthaṃ bhinnayoniṃ tu mālinīm)* — ce qui est une citation du MVT., III, 36. On le rencontre aussi (ce qui serait un signe, parmi d'autres, d'une influence du *kulāmnāya* sur ce texte) au chapitre CXLV de l'Agni-Purāṇa. Il s'agit, dans ces derniers cas, d'impositions des phonèmes hors du rite complet de *mālṛkānyāsa* que nous venons de voir et n'intervenant pas nécessairement au début d'un rite. Le sens de l'opération reste cependant le même[2].

Les trois *nyāsa* que nous venons de voir sont sans doute de loin les plus fréquemment et les plus généralement utilisés dans l'hindouisme (ils apparaissent même en quelque mesure dans le jaïnisme). Ils nous ont aidés à souligner certains traits de la théorie ou de la pratique des impositions. Il y a toutefois bien d'autres *nyāsa*, moins répandus sans doute, mais pourtant non sans intérêt. On peut donc en mentionner encore quelques-uns parmi les plus caractéristiques.

On a déjà rencontré (p. 74) le *pīṭhanyāsa* à l'occasion du *ṣoḍhānyāsa*, dont il forme ordinairement la sixième partie, ayant pour effet de placer dans le corps de l'adepte les cinquante sanctuaires de la Déesse, donc d'identifier ce corps à un monde sacré où, par le pèlerinage, on va d'un sanctuaire à l'autre. On pourrait dire à cet égard que le pèlerinage est alors intériorisé en même temps que les cinquante lieux divins, ou centres d'énergie divine, répartis sur cinquante points du territoire indien. Ce *nyāsa* est śivaïte, śākta même, puisque rattaché au mythe du dépeçage du corps de Satī[3]. Il y en a des variantes répondant notamment aux variations du nombre de *pīṭha* invoqués qui va de quatre à cinquante et un (et même, selon une tradition plus tardive, jusqu'à cent-huit). Il se retrouve sans doute dans d'autres cultes[4]. En fait, l'expression

(1) Cf. *Recherches*, pp. 254-260. TĀ., vol. IX, pp. 62-74.

(2) Les Jains prescrivent aussi le *mālṛkānyāsa*.

(3) Cf. l'étude de D. C. Sirkar : *The Śākta Pīṭhas* (*J.R.A.S.B.*, Letters, XIV, 1948, pp. 1-108, et Motilal Banarsidas) : présentation et édition d'un texte, le Pīṭhanirṇaya, ou Mahāpīṭhanirūpaṇa.

Un numéro spécial du périodique hindi *Kalyān*, consacré aux pèlerinages (« Tīrthāṅk », Gorakhpur, s.d.), donne (pp. 513-528) une liste de cent-huit lieux de culte de la Śakti, puis des 51 *pīṭha* de la Déesse, avec une carte et la description des lieux, suivies d'une étude sur le secret des *pīṭha* de la Déesse : *śaktipīṭharahasya*.

Le TĀ. (XV, 81-98) énumère des *pīṭha* « externes » ou « internes », c'est-à-dire situés dans le monde ou intériorisés en différents points du corps physique ou subtil.

(4) La formule des cent-huit *pīṭha* ayant en effet été reprise et adaptée dans la tradition viṣṇuïte.

On peut noter, à propos des *pīṭha*, que certains textes (ainsi ŚT., II, 134, comm. ; vol. I, p. 115) appellent les seize voyelles : *pīṭha*, par opposition aux consonnes, nommées alors *kṣetra* — on voit apparaître ici le lien entre phonèmes et étendue. Jayaratha, de fait, commentant le premier *śloka* du Vāmakeśvarīmata, où la Déesse est décrite comme prenant les six aspects (Gaṇeśa, *rāśi*, etc.) qui sont imposés dans le *ṣoḍhanyāsa*, souligne que les *pīṭha* correspondent à l'étendue puisque la Devī se manifeste également sous cette forme *(deśarūpatayā)* : « Le Seigneur, dit Abhinavagupta dans l'Īśvarapratyabhijñāvimarśinī (II, 1, 5),

pīṭhanyāsa, dans son sens le plus courant, désigne l'imposition des entités servant de siège ou de trône *(pīṭha)* à la divinité sur le socle même de l'image servant au culte. On trouve cela dans bien des textes rituels (par exemple, pour le Pāñcarātra, dans la Jayākhyasaṃhitā, chap. XX, pp. 223-227). Sans doute le MNT. (V, 129-133) donne-t-il une autre description de ce rite, qui consiste alors à imposer sur le corps de l'adepte des déités et principes servant de socle à la *devatā* qu'on adore — mais cet ouvrage ne fait pas autorité : il doit s'agir là d'une pratique peu courante même si, dans son esprit, elle est conforme à la nature et au rôle des *nyāsa*[1].

Nous avons vu précédemment d'autres impositions cosmisant ou divinisant l'adepte, ainsi l'imposition des *tattva* (p. 70) ou celle des *adhvan* (ci-dessus p. 73). Il y a aussi le *nyāsa* des *kalā*, etc. On pourrait mentionner encore, dans cet ordre d'idées, le *mūrtinyāsa* que prescrit le Sv.T. (I, 59-60, vol. 1, p. 50), où l'adepte doit imposer sur tout son corps *(sarvaṅgeṣu)* les neuf *tattva*, de *kalā* à *śiva*[2] puis le *tritattva (ātma, vidyā* et *śiva-tattva)* couvrant l'ensemble des trente-six principes. Il impose ainsi en lui la divinité en tant que manifestant l'univers : procédé de divinisation.

Les *nyāsa* examinés jusqu'à présent sont essentiellement ceux que l'adepte fait sur son propre corps pour le purifier ou le transformer. Mais les impositions se font aussi très souvent sur des objets à qui elles transmettent la force propre à une déité ou à un *mantra* ; force que l'adepte doit en principe s'être d'abord assimilée par un premier et plus ou moins complexe *nyāsa*[3]. Cela se rencontre continuellement dans le

manifeste la succession spatiale par la diversité des formes *(mūrtivaicitrya)* » ; cela correspond au chemin de l'espace *(deśādhvan)* dans la théorie des six cheminements (TĀ., VI, 34-36).

Le *diṅnyāsa*, l'imposition des directions de l'espace, qu'on rencontre parfois, ne semble pas se rattacher à la même notion car il consisterait seulement à réciter les formules du *nyāsa* et à faire une *mudrā* en se tournant vers les différentes directions de l'espace afin de se rendre favorables les *devatā* des orients : ce n'est donc pas vraiment un *nyāsa*. C'est un rite śākta, semble-t-il. (On le trouve, par exemple, dans le commentaire d'une édition populaire moderne de la Durgāsaptaśatī, Gorakhpur, Gīta Press, s.d.).

(1) On en trouve de fait aussi une brève description dans le Mantramahodadhi, qui conclut : *iti dehamaye pīṭhe dhyayet svābhīṣṭa-devatām* : « qu'il médite sa déité d'élection sur ce socle qu'est ainsi devenu son corps ». Cf. également Tāriṇīpārijāta, p. 34-7, qui énumère les entités et *mantra* à imposer ; Tārārahasya, III, p. 119 ; Siddhasiddhāntapaddhati, II, 1-9 ; ou encore un manuel récent : Balārcanapaddhati, etc.

(2) C'est-à-dire du 26e au 34e *tattva*, dans le système des trente-six *tattva* de l'hindouisme tantrique.

(3) Il peut être intéressant, du point de vue de la portée ou de la psychologie des *nyāsa*, de mentionner ici un poème cité dans les *Principles of Tantra* (p. 1142), dont la sixième strophe, rappelant l'unité de l'adorateur et de la divinité adorée, ajoute : « otherwise, how does Nyāsa on Thy limbs affect Me or Nyāsa on My limbs affect Thee ? » « They are one and the same, commente A. Avalon, and therefore, when the sādhaka does Nyāsa on himself, he does Nyāsa on the Devatā also » (*id.*, note 4).

Un autre point de vue, tout à fait contemporain mais sans doute plus exactement traditionnel dans son esprit, est celui de R. K. Ray, *Encyclopedia of Yoga* (Varanasi, 1975) qui, à propos du *pīṭhanyāsa*, écrit ceci :

« Nyāsa is useful in effecting the proper distribution of the Śaktis of the human frame in

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

rituel : c'est en imposant un *mantra* sur l'eau servant au culte que celle-ci est sacralisée et devient le nectar de Śiva, etc. Mais il y a des procédures plus curieuses. On pourrait, ainsi, mentionner le rituel d'invocation de Śiva *(Śivāvāhana)* de la SŚP. (III, 61-64, vol. 1, pp. 184-191) où l'officiant, méditant le suprême Śiva, énonce intérieurement le *bīja Hauṃ* en le faisant monter du *mūlādhāra* au *brahmarandhra* et, de son front où il brille comme la lune, se le représente descendu dans la coupe fleurie de ses mains *(puṣpāñjaligataṃ dhyatvā)* et l'unit à la forme *(mūrti)* qui sert de support au culte, où la divinité elle-même va dès lors résider : processus qui se fait entièrement par la concentration de l'esprit puis par des *mudrā*, sans qu'il y ait à proprement parler de *nyāsa*. On peut donc, ici encore (cf. ci-dessus p. 66), se demander si on est toujours dans le domaine des impositions. De fait, le rituel semble fournir surtout des exemples de *mantra* qui produisent un effet sans qu'on ait fait véritablement de *nyāsa* : parfois une *mudrā* les accompagne, ou un geste : tapotement, attouchement avec une fleur[1]. Il y a également des cas où la *mudrā* semble être active par elle-même[2]. Sans doute serait-il excessif de considérer ces pratiques comme étant à strictement parler des impositions ; il s'agit pourtant de quelque chose de très proche, ne serait-ce que parce qu'elles se rattachent à la même problématique : celle du transfert d'énergie par la concentration mentale et/ou le geste ; ou encore, d'un point de vue plus général, à la problématique du geste efficace qui demeure au fond (ou à l'arrière-plan) de la pratique du *nyāsa*.

Il est à noter d'ailleurs que, dans un rituel tout à fait voisin dans son esprit comme dans son effet, le *jīvanyāsa* (qu'on pourrait traduire : imposition de la vie), tel que le décrit l'Agni Purāṇa (ch. XCVI, *śl.* 90-93), le maître énonce des *mantra* en les faisant monter du *cakra* du nombril au *dvādaśānta* d'où ils se fondent dans l'effulgence du suprême Śiva, qui est mené par concentration mentale jusque sur le *liṅga* servant au culte, où il va désormais résider. Ce processus, purement spirituel *(manasā... dhyatvā)*, est appelé *nyāsa (jīvanyāso bhaved evam)*. Il est suivi d'autres impositions sur le socle du *liṅga*. Le chapitre LIX (vaiṣṇava, celui-là) du même purāṇa, qui rapporte le rite d'*adhivāsana*

their proper positions so as to avoid the production of discord and distractions in worship. The actions of Nyāsa on the body, finger and palms stimulate the nerve centres and nerves therein. Thus, for the attainment of that state in which a Sādhaka feels that the *Bhāva* (nature, disposition) of the Devatā has come upon him, Nyāsa is a great auxiliary. It is, as it were, the wearing of jewels on different parts of the body. The Bījas of the Devatā are the jewels which the Sādhaka places on different parts of his body. By Nyāsa he places his Abhīṣṭadevatā (Iṣṭa-devatā) in such parts, and by Vyāpaka-nyāsa (comprehensive Nyāsa) he spreads His presence through himself. He becomes permeated by Him, losing himself in the divine Self. (MNT., V, 105 et seq. ; ŚT., VI, 1 et seq. ; Prapañcasāra Tantra, p.138 et sq. ; Yoginī Tantra, II, 1.1 et sq.) ».

(1) Le *nyāsa* peut se faire avec une fleur ou des brins d'herbe : ci-dessus p. 79.

(2) SŚP., III, 41 (vol. 1, p. 124-125) : *darśayitvāmṛtīmudrām* « et on montre la *mudrā* qui transforme en nectar » (trad. H. Brunner, qui discute ce problème dans l'introduction, *id.*, p. XXXVI).

de Viṣṇu, indique de façon assez analogue que le dieu est installé *(sthapana)* dans l'image qui est vitalisée *(sajīvakaraṇa)* par l'imposition du *mūrtimantra*.

Le *jīvanyāsa* ne sert normalement qu'à vivifier l'icône utilisée pour le culte. Il peut toutefois s'appliquer aussi à l'adepte, lorsqu'après le rite de *bhūtaśuddhi*, ou *dehaśuddhi* (purification des éléments du corps), par lequel l'adepte résorbe l'un dans l'autre les éléments dont son corps est composé (résorbe, fait disparaître ce corps grossier), son principe vital *(jīva)* se trouve hors de lui, car il réside à ce moment-là dans le *dvādaśānta* ou dans le *bindu*. A cet ancien corps il va falloir substituer un corps nouveau, pur, subtil, où on devra ramener le principe de vie précédemment déplacé : cela se fait par le rite de *jīvana*, ou *sakalīkaraṇa*, où des *nyāsa* sont utilisés[1].

Lorsque la *pūjā* d'une déité est faite au moyen d'un diagramme, c'est par des *nyāsa* — effectués ordinairement avec des brins d'herbe *darbha* — qu'on place dans ce *cakra* ou *maṇḍala* cette divinité, puis ses *aṅga*, ses attributs, les divinités secondaires qui l'entourent, etc. (cf. par exemple le LT., chap. XXXVIII, ou encore la SŚP., vol. 3). De même, dans tout rite où est utilisé un *maṇḍala* où sont placées des déités (cf. SŚP., 2e vol., p. 320, à propos de *prayaścitta* ; ou encore divers passages de la SŚP., vol. 3 ; etc.).

Plus banalement, on déposera des *mantra* sur des objets pour les sacraliser, les purifier, les protéger, etc. Ainsi l'*astramantra* sur le chambranle de la porte du sanctuaire ou sur son seuil servira à protéger le lieu du culte (SŚP., vol. 2, p. 48 et 356) ; ou neuf déités sur les brins servant à faire les *pavitra* (*id.*, p. 102) ; ou les *mantra*, *astra*, *kavaca* et *hṛdaya* déposés sur un réceptacle et servant à constituer un « écrin » phonique et spirituel à ces mêmes *pavitra* afin de les protéger (*ibid.*, p. 130-131). Les exemples pourraient se multiplier à l'infini.

Mais plutôt que de poursuivre cette énumération, mieux vaudrait maintenant, après avoir envisagé séparément beaucoup de *nyāsa* différents, tenter de suivre — rapidement — dans son ensemble un rituel où interviennent des impositions, qu'il soit axé sur un *mantra* ou qu'il forme la *pūjā* d'une divinité.

Le culte d'un *mantra*, c'est le *mantrasādhana*, ou *puraścaraṇa*, au cours duquel l'adepte qui a reçu un *mantra* de son maître, par l'initiation, accomplit des rites et s'applique à des observances qui lui donneront à la fin la maîtrise de cette formule dont il pourra alors tirer tout le

(1) Le Tāriṇīpārijāta, p. 18-19, décrit, après l'exposé du *bhūtaśuddhi*, un *jīvanyāsa* fait avec le *prāṇapraṭiṣṭhāmantra* de la Déesse Tāriṇī : toute une série d'impositions (*ṛṣyādi*, *kara*, *ṣaḍaṅga*, etc.), avec *dhyāna*, *japa*, etc. : le schéma est celui du rite de *prāṇapratiṣṭhā* tel qu'on le trouve dans divers manuels modernes (*Śrīkalpadruma*, ou autre).

Le *jīvanyāsa* est mentionné de la même façon dans le MNT. (V, 105) : l'adepte place, par ce rite, les « souffles » divins dans son propre corps : *taddehe devyāḥ prāṇān nidhāpayet* (le commentaire glose *taddehe* par *tasmin navīne dehe* : « dans ce nouveau corps », dans ce corps renouvelé, transformé par le *bhūtaśuddhi*.

De même SŚP., III, 28-31 (vol. 1, p. 128-133).

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

bénéfice spirituel (ou matériel) possible. Mme Brunner, dans son étude déjà citée (ci-dessus, p. 68, note 3) sur le *sādhaka*, a résumé cette ascèse selon le Mṛgendra et quelques autres āgama : on trouve des prescriptions très semblables dans bien d'autres textes śaiva, śākta ou vaiṣṇava. Le schéma en est le plus souvent le même, comportant un certain nombre de *nyāsa* placés surtout au début de la pratique afin de communiquer dès l'abord à l'adepte, par des séries successives d'impositions, l'énergie du *mantra* qui lui servira d'instrument d'action ou de salut. Comme il faut, en général, au cours du *sādhana*, rendre un culte au *mantra*, ce qui se fait avec un diagramme, des *nyāsa* seront aussi faits sur ce *maṇḍala*.

Les impositions sont en général, dans l'ordre, les suivantes : les *ṛṣyādinyāsa*, un *vyāpaka-nyāsa*[1] sur tout le corps, le *kara-* ou *karāṅga-nyāsa* sur les mains, les *hṛdayādiṣaḍaṅganyāsa* (parfois aussi l'imposition des cinq *brahma-* ou *vaktra-mantra*, *sadyojāta*, etc.); puis l'imposition sur le corps des lettres et/ou des mots du *mūla-mantra (mantravarṇa-* et *mantrapada-nyāsa)* suivie de celle de ses *aṅga*, *upāṅga* et éléments accessoires.

Après cela vient la *pūjā* faite au *mantra*, normalement avec un *maṇḍala* où il faudra placer au centre, par *nyāsa*, le *mūrtimantra*, ce qui y installe en quelque sorte l'image de la *mantradevatā*, puis, naturellement, tout autour, les *aṅga*, *upāṅga*, *āvaraṇa-* ou *parivara-mantra*, etc.[2]. Reste alors à faire la *pūjā* elle-même et ce qui la suit, rites au cours desquels d'autres *nyāsa* interviendront encore et où il peut notamment arriver (cf. Yo-Hṛ., III, cité ci-dessus p. 74) que le *sādhaka* doive imposer le *cakra* sur son propre corps : la succession des *nyāsa* est, on le voit, considérable, quasi-infinie même si on songe que les opérations sont répétées des centaines ou des milliers de fois.

Mais c'est dans la *pūjā* des divinités que la série des *nyāsa* peut être la plus longue et qu'ils interviennent le plus souvent, chose naturelle en raison à la fois du nombre des éléments jouant un rôle dans le culte, qu'il y a lieu de purifier ou de sacraliser, et du contexte de manipulation

(1) Le *vyāpakanyāsa* consiste selon le MNT. à passer les deux mains trois à sept fois sur tout le corps, des pieds à la tête, en répétant le *mūlamantra* (id. V, 124) ; de même TBhS., V, p. 171. On a vu que cela pouvait aussi se faire différemment. Du moins s'agit-il toujours d'imposer un *mūlamantra*, une entité ou un diagramme fondamentaux, sur tout le corps, qui doit en être entièrement imprégné, pénétré *(vyāpta)*.

Cf. *Principles of Tantra*, p. 1140 : « ... and then by means of Vyāpaka, or comprehensive Nyāsa, to feel the presence of the Devatā as one undivided entity whose substance is Mantra all over one's body from the feet to the crown of the head. »

(2) Voir, par exemple, le LT., chap. XLVI : *pūjā* du *lakṣmī-mantra*. Trois autres chapitres de ce texte (XLVII, XLVIII, XLIX) décrivent le culte d'autres *mantra* : les *nyāsa* sont identiques. Pour le *tārikā-mantra*, le *mantra* principal du Tantra (chap. XLII-XLIII), par contre, des *nyāsa* différents sont prescrits, mais c'est qu'il ne s'agit pas d'un culte ' extérieur ', mais d'un *sādhana* où les éléments mentaux, les visualisations, les *japa*, le *mantra-yoga*, jouent un rôle essentiel.

Autres exemples vaiṣṇava : la *pūjā* du *Vasudeva-mantra* de douze *akṣara* dans la Varśakriyākaumudī, pp. 182 sq. ; ou les impositions des *mūlamantra*, de huit et de douze *akṣara*, dans la Sanatkumārasaṃhitā, I, *adhyaya* 9 (p. 72 sq., éd. Adyar, 1969).

de l'énergie divine et d'intériorisation ou d'identification rituelle qui est celui de la *pūjā*. On n'y rencontre sans doute pas de *nyāsa* aussi complexe que ceux que nous avons vu intervenir dans les initiations : celles-ci, supposées entraîner une transformation spirituelle et corporelle totale du disciple, exigent tout naturellement la procédure la plus complexe et efficace de transfert d'énergie. Le cas de la *pūjā* est différent, plus simple pourrait-on dire. Le nombre et la diversité des impositions y sont pourtant considérables tant à cause de la longueur fréquente du culte qu'en raison du nombre des déités qui y interviennent. Or rites aussi bien que divinités varient selon les traditions et les sectes, et même selon les adorateurs. Il serait vain de vouloir en dresser une liste tant soit peu complète. Il suffira donc, pour terminer ce survol des *nyāsa*, de donner quelques rapides indications sur la succession habituelle et sur la fonction de quelques-unes des impositions faites au cours de la *pūjā*.

Il existe un bref exposé des *nyāsa* du culte de Kṛṣṇa, pp. 90-92 de la thèse de R. V. Joshi, *Le rituel de la dévotion kṛṣṇaïte*[1]. Ils font partie du culte même de l'image déjà consacrée (sans *nyāsa*, apparemment) et se font sur l'image elle-même. Ils se réduisent à peu de chose : *antarmātṛkanyāsa* sur six parties de l'image censées correspondre aux six *cakra*; *keśavanyāsa* : imposition de 51 phonèmes avec 51 noms différents tant de Kṛṣṇa que de sa Śakti (*am Keśavāya Kīrtyai namaḥ*, etc.); enfin un *tattvanyāsa*, imposition des *tattva* de *ahaṃkāra* à *pṛthivi* et d'un certain nombre d'autres entités, dont le *jīva-* et le *prāṇa-tattva* considérés comme particulièrement importants. Des *mantra* accompagnés de *mudrā* servent dans la suite du rituel, mais ce ne sont pas à proprement parler des *nyāsa*, lesquels paraissent remarquablement peu nombreux.

Sensiblement plus longues sont les listes que voici et qui me semblent aussi beaucoup plus caractéristiques. Je les tire de manuels de diverses époques.

Le Pūjāvidhinirūpaṇa de Trimalla[2], d'abord, énumère onze impositions seulement, placées au début de la *pūjā* :

1. *ṛṣyādinyāsa*;
2. *ṣaḍaṅganyāsa*;
3. *antarmātṛkā-n.*;
4. *bahirmātṛkā- (saṃhāra-sṛṣṭi* et *sthiti)*;
5. *mūlavidyāsaṃpuṭitamātṛkānyāsa*;
6. *nyāsa* de six déesses;
7. *nyāsa* des cinq *vaktra* de Śiva, suivi de :
8. *ṣaḍaṅganyāsa*;
9. *yoni-nyāsa* : deux impositions de neuf divinités;
10. *nyāsa* des huit mères Brahmī, etc.;

(1) R. V. Joshi, *Le Rituel de la Dévotion Kṛṣnaïte*. Pondichéry, Institut Français d'Indologie, 1959 (Publ. de l'I.F.I., n° 17).

(2) Court texte publié, traduit et annoté par F. Nowotny in *Indo-Iranian Journal*, I, 2, 1957, pp. 109-154.

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

11. enfin *vyāpakanyāsa* du *mūlamantra* de Bhuvaneśvarī; suivent des offrandes diverses, la *dvārapūjā*, la *pīṭhapūjā*, puis le culte même de la divinité.

Si on se reporte au Tāriṇīpārijāta (qui cite des tantra médiévaux), on trouve, dans la *pūjā*, après les premières libations, l'offre du siège, un *prāṇāyāma* et le *bhūtaśuddhi*, une série de onze *nyāsa* :

1. *jīvanyāsa*, comportant plusieurs éléments (cf. ci-dessus page 93, note 1);
2. *antarmātṛkānyāsa*, comprenant d'abord plusieurs impositions sur le corps, puis *ṛṣyādi-* et *aṅganyāsa*, *dhyāna* de la Déesse, enfin impositions des 50 phonèmes dans les *cakra*;
3. un triple *bahirmātṛkānyāsa (sṛṣṭi, sthiti* et *saṃhāra)* comportant chacun *ṛṣyādinyāsa* et *dhyāna* d'une *devatā* avec l'imposition de la *mātṛkā*;
4. *kalāmātṛkanyāsa* : imposition de la *mātṛkā* associée à 51 *kalā*, précédée de *ṛṣyādi* et *aṅganyāsa* et d'un *dhyāna*;
5. à 10. *soḍhānyāsa* (exposé selon le *Tantracūḍamaṇi*) comprenant l'imposition de 50 Rudra, 9 *graha*, 8 *lokapāla*, Śiva et Śakti sur les six *cakra*, Tārā *(nyāsa* de cinquante phonèmes sur les six *cakra)*, enfin dix *pīṭha* avec des groupes de phonèmes sur dix points du corps;

11. *nyāsa*, sur le corps, des *ṛṣi*, etc., puis, sur les mains, des *aṅga (karāṅganyāsa)* du *mantra* de Tāriṇī. Après quoi il faut tracer le *yantra* servant au culte, puis vient le *nyāsa* de cinquante *pīṭha* (vu précédemment p. 90-91), enfin la suite de la *pūjā*.

Les deux séries diffèrent peu, sinon par la présence dans la deuxième du *jīvanyāsa* et du sextuple *ṣoḍhānyāsa*. Ce sont des modèles simples. Pour donner une idée d'une série plus longue, je citerai celle de la Balārcanapaddhati, manuel de rituel *śākta* publié en 1933 à Surat[1], ouvrage pris simplement à titre d'exemple, parmi d'autres, de prescriptions contemporaines[2] où les impositions paraissent multipliées comme à plaisir, sans d'ailleurs que cette abondance n'ajoute rien à la signification ni à l'intérêt de l'opération, mais elle est assez typique de la tendance indienne au foisonnement.

La partie de ce texte relative aux *nyāsa* commence avec le *bhūtaśuddhi* qui se fait en imposant les cinquante phonèmes, de *A* à *KṢA*, sur diverses parties du corps (en terminant par le lotus aux mille pétales du sommet du crâne). Cette purification est suivie (comme on l'a déjà vu, p. 93 : *jīvanyāsa*) de la vivification par *prāṇapratiṣṭhā*, réalisée par *ṛṣyādi-*, *karāṅga-*, puis *vyāpakanyāsa*, suivis du *dhyāna* de la *devatā*,

(1) Śrībalārcanapaddhatih, ... śrī paśupateśvarānandanāthaviracitā, Surat, sam. 1991 (petit pothi de 90 folios).

(2) L'abondance des impositions n'est cependant pas propre aux œuvres les plus récentes : le Nityotsava, qui daterait de 1775, décrit dans la section des impositions *(nyāsaprakaraṇam)* deux séries de *ṣoḍhānyāsa*, l'une sur le corps, comprenant dix-neuf impositions, l'autre du *śrīcakra* avec onze *nyāsa* relatifs aux diverses parties du *cakra* (cf. ci-dessus, p. 75, note 3).

après quoi l'imposition du souffle elle-même est faite sur le corps de l'adepte avec le *prāṇapratiṣṭhāmantra*. Vient alors la suite des *nyāsa* :

1. *antarmātṛkānyāsa* : d'abord un *prāṇāyāma* — inspiration avec les voyelles, retenue du souffle avec *pavarga* (les occlusives de *pa* à *ma*) et expiration avec « *ya*, etc. »; *ṛṣyādinyāsa*, puis *karanyāsa* des voyelles et des *varga* des consonnes suivi de leur *hṛdayādiṣaḍaṅganyāsa*. *Dhyāna* de la *kuṇḍalinī* lovée dans le *mūlādhāra* avec tous les phonèmes puis montant avec eux le long de la *suṣumṇā* — il faut visualiser les 6 *cakra* et y placer mentalement les voyelles et les groupes *(varga)* des consonnes;
2. *bahirmātṛkānyāsa* : d'abord, comme précédemment *ṛṣyādi-*, *kara-* et *saḍaṅganyāsa*. Puis imposition des 16 voyelles *(oṃ aṃ namaḥ* à *oṃ aḥ namaḥ)* puis des 8 groupes de consonnes auxquels on ajoute 2 « groupes » supplémentaires : *ham-laṃ* et *kṣam* imposés sur les deux mains;
3. *śuddhamātṛkānyāsa* : *ṛṣyādi-*, *kara* et *aṅganyāsa*. *Dhyāna* de la Déesse associée aux 50 phonèmes, puis *nyāsa* de ceux-ci sur 50 points du corps;
4. 5. 6. *saṃhāra- sṛṣṭi- sthiti-* } *mātṛkānyāsa*

D'abord *ṛṣyādikaraṣaḍaṅganyāsa*. Puis un *dhyāna*, différent dans chacun des trois cas. Puis *nyāsa* des phonèmes « ornés » du *bindu (oṃ kṣaṃ namaḥ* à *om aṃ namaḥ)* sur divers points du corps pour *saṃhāranyāsa*; ou des phonèmes avec le *visarga* (*oṃ aḥ namaḥ*, etc.) pour *sṛṣṭi*, ou, pour *sthitinyāsa* les phonèmes avec *bindu* et *visarga*, en allant de *ḍa* à *ṭha* (les trois impositions se font dans un ordre différent selon qu'on est brahmacārin, maître de maison ou renonçant);

7. *śaktimātṛkānyāsa* : *ṛṣyādinyāsa*, *ṣaḍaṅga-* puis *karanyāsa*. *Dhyāna* de la Śakti, puis *mātṛkānyāsa* (*oṃ aṃ hrīṃ namaḥ* sur la tête, *oṃ āṃ hrīṃ namaḥ* sur la bouche, etc.);
8. *śrīpraṇavakalāmātṛkānyāsa* : *ṛṣyādi-* puis *hṛdayādinyāsa*. *Dhyāna* de Praṇavakalāmātṛkāsarasvatī, et hommage à elle rendu, puis invocation aux 50 *kalā* et leur imposition avec les 50 phonèmes de *A* à *KṢA*;
9. *Śrīkaṇṭhādimātṛkānyāsa* : *ṛṣyādi*, puis *hṛdayādinyāsa* d'une formule assez longue : *oṃ hrīṃ śrīṃ namaḥ śivāya aṃ brahmāṇi māṃ rakṣa rakṣa haṃsavahane mām rakṣa rakṣa padmahaste māṃ rakṣarakṣa hāṃ hrīṃ hrūṃ aṃ kaṃ aṃ aṃ aṃ aṃ aṃ hrām hrīm hrūm hsauḥ saṃjīvāni hṛdayāya namaḥ* », etc. Puis *dhyāna*, puis imposition des 50 phonèmes selon modèle : *oṃ hsauḥ aṃ śrīkaṇṭheśa pūrnendarībhyām namaḥ* (sur la tête), etc.;
10. *Keśavādinyāsa* : *ṛṣyādinyāsa*, *dhyāna*, puis imposition après avoir fait mentalement les offrandes de la *pūjā (mānasopacaraiḥ saṃpūjya nyaset)*. *Nyāsa* des 50 phonèmes selon : *oṃ klīm aṃ*, etc. Puis se

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

fait un *prapañcayāgamātṛkānyāsa*, avec *ṛṣyādi* et *karanyāsa*, puis un *homa* de phonèmes *(varṇamayaṃ homaṃ)* avec la formule *oṃ hrīṃ kṣaṃ hamsaḥ so'haṃ svāhā* (pour *KṢA*) jusqu'à *oṃ hrīṃ aṃ haṃsaḥ so'haṃ svāhā* (pour *A*) sur divers points du corps;

11. *mūlamantranyāsa*, c'est-à-dire du *mantra* principal de Bālātripura-sundarī : *ṛṣyādinyāsa*, puis triple imposition de *aim*, *klīm*, et *sauḥ* (qui sont le *bīja*, la *śakti* et le *kīlaka* de ce *mantra*). Puis triple *nyāsa* des 50 phonèmes en emboîtant *(sampuṭa)* chacun d'entre eux successivement d'un des trois monosyllabes (ex. : *aiṃ aṃ aiṃ*, *klīṃ aṃ klīṃ*, etc.);
12. *navayoninyāsa* : 9 impositions de *aiṃ*, *klīṃ* et *sauḥ* sur le corps;
13. *Rityādinyāsa* : « *aiṃ rityai namaḥ* sur le *mūlādhāra*, *klīṃ rityai namaḥ* sur le cœur et *sauḥ mano bhavayai namaḥ* entre les sourcils — tel est ce *nyāsa* »;
14. *Amṛteśvaryādinyāsa* : *sauḥ amṛteśvaryai namaḥ* entre les sourcils, *klīm yogeśvaryai namaḥ* sur le cœur et *aiṃ viśvayonyai namaḥ* sur le *mūlādhāra*;
15. *mūrtinyāsa* : imposition sur tête, bouche, cœur, sexe et pieds des cinq *brahma-* ou *mūrti-mantra* : *shrauḥ īśanāya manobhavāya namaḥ*, *shrem tatpuruṣāya makaradhvapāya namaḥ*, *shrum aghorāya kandapāryaya namaḥ*, *shrīm vāmadevāya manmathāya namaḥ* et *shrīm sadyojātāya kāmadevāya namaḥ*;
16. *vaktranyāsa* : même imposition des cinq *mantra īśāna* à *sadyojāta* sur les cinq visages *(pañcavaktrāṇi)*, d'un *linga*, sans doute;
17. [*nyāsa* donné pour incertain : *mūlamantraṣaḍanganyāsa* : *aṃ klīṃ sauḥ*, deux fois sur cœur, mèche, etc.];
18. *bāṇanyāsa* : 5 impositions sur tête, cou, visage, sexe et cœur : *draṃ dravaṇabāṇāya namaḥ*, *driṃ kṣobhanabāṇāya namaḥ klīm vaśīkaraṇabāṇāya namaḥ*, *blūṃ ākarśaṇabāṇāya namaḥ* et *saḥ sammohanabāṇāya namaḥ*;
19. *devatānyāsa* : octuple imposition avec les *bīja aiṃ klīṃ blūṃ strīṃ* de huit divinités féminines (Subhaga, Bhagā, Bhagamālinī, etc.) sur divers points de la tête, le cœur, le nombril et le *mūlādhāra*;
20. *pīṭhanyāsa* : impositions sur divers points du corps des entités formant le socle *(pīṭha)* de la divinité. Puis *dhyāna* de Bālātripura-sundarī, ce qui termine l'ensemble des *nyāsa*.

Il aurait été utile de compléter cet exposé, qui ne repose guère que sur des exemples hindous, par un examen des impositions telles qu'elles sont pratiquées dans le jaïnisme et le bouddhisme. On a déjà signalé au passage quelques cas de pratiques similaires hindoues, jaïnes ou bouddhiques, mais il faudrait faire davantage et noter plus spécialement ce en quoi les deux dernières traditions et surtout la bouddhique, peuvent différer de la première. Je n'ai malheureusement guère pu rassembler une documentation assez complète à cet égard pour pouvoir, comme pour l'hindouisme, tracer une sorte de schéma général des usages habituels en milieu jaïn ou bouddhiste.

Ce qu'il y faudrait examiner avant tout, ce sont les pratiques (avec le discours qui les accompagne immédiatement) beaucoup plus que la problématique générale des impositions qui, me semble-t-il pour le moment, reste à bien des égards la même — mutatis mutandis — dans toutes les traditions : il s'agit toujours de sacraliser un corps ou un objet par l'imposition d'entités porteuses d'une force divine ou spirituelle. Mais il me faut laisser cela de côté pour l'instant.

Limité donc à l'hindouisme, ce bref examen des *nyāsa* aura, je crois, confirmé l'importance de cette pratique rituelle dans les formes tantriques ou tantrisées de la religion hindoue. Pratique, peut-être relativement récente dans la forme développée et organisée que nous venons de voir (et qui est encore en usage dans l'Inde actuelle). Mais, pratique dont l'origine est en réalité sans doute fort ancienne et, surtout, fondée sur une façon ancienne de concevoir, d'appréhender et de vivre, le corps dans la religion et l'ascèse. L'Inde a, en effet, toujours investi le religieux, le cosmique, dans le corps. Le corps y est ce lieu où se reflètent, s'incarnent, la géographie sacrée, les niveaux et la structure du cosmos, les dieux (« comme les vaches dans une étable »), où se rejoue, aussi, à l'échelle humaine — mais en liaison avec le divin — le processus divino-cosmique de l'émanation et de l'involution cosmiques. Or les *nyāsa* ont pour rôle, pour raison d'être, de servir à actualiser ces potentialités cosmiques du corps, à le structurer en correspondances ou équipollences cosmiques, actualisation qui est le but même recherché par le rituel, la pratique religieuse ou spirituelle. D'où leur importance comme un des éléments essentiels de la pratique de l'homme religieux indien dès lors qu'il recherche la libération, non pas seulement en esprit mais « dans cette vie et dans ce corps mêmes ».

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

INDEX

aṅgakalpanā : 84 n.
aṅganyāsa : 81, 84-87, 97.
aṅgamantra : 69, 70, 77 n., 78, 84-87, 94.
ajapājapa : 86.
adṛśyanyāsa : 66 n.
adhivāsana : 92.
adhvan : 67, 73, 91.
abhicāra : 78.
amṛteśvaryādinyāsa : 97.
astramantra (phaṭ) : 69 et n., 86 et n., 93.
ādhāraśakti : 78.
āvaraṇamantra : 94.
āsana : 72 et n.
āsananyāsa : 78 n.
āsanamantra : id.

uccāra : 88.
unmanā : 72 et n.
upāṅgamantra : 85, 94.

ṛṣyādinyāsa : 76 n., 81-84, 88, 94, 95 n., 96, 97, 98.

karanyāsa : 61, 73 n., 76-77, 84-87, 88, 96, 97.
karaśuddhi : 76 n.
karāṅganyāsa : 76, 77 et n., 78, 84-87, 88, 96, 97.
kalānyāsa : 91.
kalāmālṛkānyāsa : 87, 96.
kavaca : 82 n.
kīlaka : 82 et n., 84 et n.
kuṇḍalinī : 97.
kula (kaula) : 78 n., 90.
keśavanyāsa : 95.
keśavādinyāsa : 97.
kṣepa (nikṣepa) : 67.

gaṇeśanyāsa : 73.
grahanyāsa : 73, 96.

cakra (cf. *maṇḍala*) : 72, 73, 74, 75 et n., 79, 93, 96.
cakranyāsa : 74-75.
chandas : 81, 83.

jāti : 86 98 n.
jīvanyāsa : 92-3 et n., 96.

tattva : 63, 70-71, 72.
tattvanyāsa : 70, 91, 98.
tritattvanyāsa : 69, 91, 95.

diṅnyāsa : 91 n.
dīkṣā : 66, 68 sq.
devatānyāsa : 9
dvārapūjā : 96.
dvādaśānta : 72, 92.
dhāraṇī : 64 n.
dhyayet : 72.
dhyāna : 65, 96, 97, 98.

nakṣatranyāsa : 74.
navayoninyāsa : 98.
navātmamantra : 66, 69, 70.
nikṣepa : 67.
netra : 85 et n.
nyasel, etc. : 67.

pañcavaktra : 98.
pañcāṅgulika : 61 n.
parivāramantra : 94.
pīṭhanyāsa : 74 et n., 90-91 et n., 96.
pīṭhapūjā : 96.
putrakadīkṣā : 68, 73.
pūjā : 62 et n., 65, 68, 79, 83 et n., 93, 94, 95-98.
prapañcayāgamālṛkānyāsa : 98.
prāṇa : 63, 65-66, 69, 71, 72.
prāṇapratiṣṭhā : 93 n., 96.
prāṇāyāma : 89, 96, 97.
phaṭ cf. *astramantra*.

bāṇanyāsa : 98.
bīja : 64, 65, 74, 78 n., 83, 85.
brahmamantra : 78 n., 98.
brahmarandhra : 72, 88-9, 92.
Brahmī, etc. : 95.
bhāvanā : 60, 65, 71, 80 n.
bhūtaśuddhi : 73 n., 93, 96.

maṇḍala : 72, 73, 93, 94.
manoyāga : 71 n.
mantrapadanyāsa : 94.
mantramālṛkānyāsa : 87.
mantrasādhana : 93.
mālṛkā : 65, 69, 73, 87 sq.
mālṛkānyāsa : 69, 73, 77 n., 79, 87-90, 95-96.
— *antarmālṛkānyāsa* : 63, 88-92, 95, 96, 97.
— *bahirmālṛkānyāsa* : 79, 82-83, 89, 95, 96, 97.
mālṛkāpūjā : 88 n.
mālṛkāmantranyāsa : 87.
mānasa 65, 81.
mālinī : 69, 70 et n., 89-90.
mahānyāsa : 69-71.
mahāpreta : 72.
mahāmudrā : 78 et n.
mudrā : 61, 78-81, 84 n., 86, 92, 95.
mudrā (déesse) : 74.
mūrtinyāsa : 77 n., 91, 98.
mūrtimantra : 69, 70 et n., 77 n., 94.
mūlamantra : 77 n., 94, 96, 97, 98.
mūlavidyā : 77 n.
mūlavidyāsampuṭitamālṛkānyāsa : 95.

yantra : 96.
yoginīnyāsa : 74 n.
yoninyāsa : 95.

rāśinyāsa : 74.
rilyādinyāsa : 98.
Rudra : 96.

likhet : 67.
lipinyāsa : 89 n.
lipīśvara : 67.

vaktramantra (nyāsa) : 84, 95, 98.
varṇatanu : 87.
varṇamayīdīkṣā : 66.
vāk : 63 ; *vāk-kaya-citta* : 80 n.
vācaka : 64.
vācya : 64.
vāmācāra : 72.
viniyoga : 67, 82, 84-85.
viniveśa : 67.

vyāpakanyāsa : 94 et n., 96.
vyāpta : 94 n.

śaktimālṛkānyāsa : 97.
śarīra (liṅga, sūkṣma, sthūla) : 63, 65 n.
śāktanyāsa : 70.
śivahasta : 77-78 et n.
śivāvāhana : 92.
śuddhamālṛkānyāsa : 97.
śuddhi, śodhana : 73 et n.
śrīkaṇṭhādimālṛkānyāsa : 97.
śrīcakra : 66 n., 74 n., 75 n., 96.

śrīpraṇavakalāmālṛkānyāsa : 97.
ṣaḍaṅganyāsa : 81, 84-87, 94, 95, 97.
ṣoḍhānyāsa : 69, 73 et n., 74 n., 90, 96.
sampuṭa : 98.
saṃhāranyāsa : 77, 89, 85, 97, et *passim*.
samhitamantra : 84.
sakalīkaraṇa : 76 et n., 82, 86.
sajīvakaraṇa : 93.
samayadīkṣā : 68, 69 sq., 77.
samānyanyāsa : 69.

sahajanyāsa : 82.
sādhaka : 68 n., 94.
sādhana, cf. *mantrasādhana*.
siddham bīja : 67 n.
siddhi : 65, 75 (déesse).
sṛṣṭinyāsa : 76, 89, 96, 97 et *passim*.
smaraṇa, SMṚ : 72.

haṃsa : 82, 85.
hastanyāsa : 76-77.
hastapūjā : 78 n.
hṛdayādiṣaḍaṅganyāsa : cf. *ṣaḍaṅganyāsa*.
heti : cf. *astra*.

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

INDEX DES TEXTES CITÉS

(les chiffres renvoient aux pages — n = note)

Sigles	
	Agastyasamhitā : 77 n.
	Agnipurāṇa : 67, 73 n, 85 n, 89 n, 90, 92.
	Iśvarapratyabhijñāvimarśinī : 90 n.
	Kālikāpurāṇa : 73 n, 87 n.
	Kulārṇavatantra : 59, 73 n.
	Gandharvatantra : 73 n, 74 n, 78 n, 88 n, 89 n.
	Jayākhyasaṃhitā : [illegible], 73 n, 77 n, 85 n, 87 n.
TĀ	Tantrāloka : 60, 65 n, 66, 67, 68-73, 77-78 et n, 81 n, 87 n, 88 n, 89-90 et n, 91 n.
	Tantrasāra : 77 n.
TBhS	Tārābhaktisudhārṇava : 73 n, 79, 83, 84 n, 85 n, 86, 87, 88 n, 89, 94 n.
	Tārārahasya : 96 n.
	Tāriṇīpārijāta : 86 n, 89 n, 93 n, 96.
	Dakṣinamūrtisaṃhitā : 82, 88 n.
	Durgāsaptaśatī : 91 n.
	Nāradapañcarātra : 84 n, 86 n.
	Nityotsava : 71 n, 74 n, 75 n, 88, 89 n, 96 n.
NT	Netratantra : 72 n, 87 n.
	Paratrimśikalaghuvṛtti : 70 n.
	Pārameśvarasaṃhitā : 64-65, 73 n, 76-77, 81, 85.
	Pīṭhanirṇaya : 90 n.
	Pūjāvidhinirūpaṇa : 95-6.
	Prapañcasāratantra : 92 n.
	Prapañcasārasārasaṅgraha : 73 n.
	Phetkārinītantra : 85 n, 87.
	Bālārcanapaddhati : 91 n, 96-98.
	Baudhayānagṛhyasūtra : 60.

Sigles	
	Mantramahārṇava : 76 n, 77 n, 82, 83-84.
	Mantramahodadhi : 73 n, 91 n.
MNT	Mahānirvāṇatantra : 77 n, 84 n, 85 n, 86, 88, 89 n, 91, 92 n, 93 n, 94 n.
	Mahānayaprakāśa : 79.
	Mahārthamañjarī : 80-81.
MVT	Mālinīvijayottaratantra : 68 n, 71 n, 78 n, 90.
	Mṛgendrāgama : 78 n, 94.
	Yogamantrasaṃhitā : 84 n.
	Yoginītantra : 92 n.
YoHr	Yoginīhṛdaya : 66 et n, 68, 73-75, 80, 94.
	Rauravāgama : 86 n.
LT	Lakṣmītantra : 72 n, 77 n, 80, 85 n, 93, 94 n.
	Varśakriyākaumudī : 94 n.
	Vāmakeśvarīmata : 73 n, 75 n, 77 n, 90 n.
	Vīratantra : 73 n.
	Śatapathabrahmaṇa : 60 n.
ŚT	Śāradātilaka : 66, 85 n, 90 n, 92 n.
	Śrīkalpadruma : 93 n.
	Śrīvidyānityārcana : 75 n, 87 n.
	Sanatkumārasaṃhitā : 94 n.
	Siddhasiddhāntapaddhati : 91 n.
SŚP.	Somaśambhupaddhati : 72 n, 76 n, 78, 79 n, 84 n, 85 n, 92 et n, 93.
	Saubhagyabhāskara (comm. sur le Lalitāsahasranāma) : 60.
SvT.	Svacchandatantra : 68 n, 72 n, 73 n, 87 n, 91.
	Haṃsopaniṣad : 85, 86.
	Hastapūjāvidhi : 78 n.

NOTE. — Le 3e volume de la Somaśambhupaddhati n'étant paru qu'à la fin de 1978, cette étude déjà achevée, je ne m'y réfère pas (sauf en deux endroits où un ajout a été possible). Elle contient pourtant beaucoup d'éléments intéressants — qu'il s'agisse du texte ou des notes de Mme Brunner — et qui vont, je crois, dans le sens de ce que j'ai dit.